



MIRCEA VULCĂNESCU

PENTRU O NOUĂ
SPIRITUALITATE
FILOSOFICĂ



Dimensiunea
românească
a existenței
(vol. I)

41
V.6

Coperta de DANIEL NICOLESCU

PENTRU O NOUĂ
SPIRITUALITATE
FILOSOFICĂ

DIMENSIUNEA ROMÂNEASCĂ A EXISTENȚEI

Selecția textelor, note și comentarii
de
MARIN DIACONU și ZAHARIA BALICA

V96

PENTRU O NOUĂ SPIRITUALITATE FILOSOFICĂ

DIMENSIUNEA ROMÂNEASCĂ A EXISTENȚEI

1

Cuvânt înainte
de
CONSTANTIN NOICA



681.381

Editura Eminescu
1996

AMINTIRI DESPRE MIRCEA VULCĂNESCU

L-am ascultat întâia dată în iarna 1928-29, la A.S.C.R.* (Cred că am spus bine „l-am ascultat“, în loc de „l-am cunoscut“.) Când am ieșit de acolo cu prietenul A. Acterian, care mă îndemnase să viu spre a vedea un om deosebit, era și altceva decât omul deosebit care ne copleșise pe amândoi. Un om, fie și deosebit, are un contur și o măsură. El n-avea măsură. Își spunea gândul — atunci despre câte un Părinte al Bisericii — și, în clipa când vroia să se oprească, venea ceva de dindărătul gândului. Nu atât torentul de cunoștințe și gânduri era copleșitor, nu atât revărsarea, cât izvorul. Ceva din neștiutul spiritului nu înceta să se refacă. M-a izbit de la început acest adevăr din el, mai adânc decât el, și nu am întâlnit pe nimeni în viață cu atât de mult rest ca Mircea Vulcănescu.

În primele rânduri când l-am reîntâlnit, am fost surprins să văd că nu șovăie să stea îndelung de vorbă cu noi, atât de tineri și necopți cum eram. Era ca și cum ar fi avut nevoie de solicitarea noastră. În realitate, nu reprezentam o solicitare pentru el, ci eram un pretext. Avea nevoie de alții. Am simțit-o ca o slăbiciune a sa, și poate că așa era. Trebuia să scoată la lumină, din zăcămintele ființei sale, tot ce era îngropat acolo. Nu știa nici el care-i gândul de dindărătul lui, cu atâtea lucruri învățate, altele doar presimțite, altele născocite pe loc. Avea ceva din ceea ce spunea Guicciardini despre Savonarola: când vorbea filosofie, părea că se naște din el. Despre aproape orice vorbea Mircea Vulcănescu, îți dădea sentimentul că se naște din el. Poate că vroia și el, cultivându-ne spre uimirea noastră, să știe ce știa. Dar teribil de mult îi plăcuse o vorbă a lui Nae Ionescu la examenul său. Profesorul îi dăduse bilă albă fără să-l asculte. Mircea insistase: — „Vreau să mă ascultați. — Dar de ce să te ascult?, îl întrebese profesorul. — Ca să văd ce știu, răspunsese Mircea. — Tocmai de aia nu te ascult, ca să nu-ți închipui că știi ceva“, replicase Nae.

Nu-și închipuia că știe ceva, și totuși știa. Dacă nu știa tot, putea ști, ca Pascal. (Într-un rând ne spunea că s-a desfătat o clipă cu matematicile, și cred că desfătare era.) Am admirat întotdeauna în Pascal geniul absolut, pe care l-am definit, după el, prin trei virtuți: să înțelegi ce vrei; să ții minte ce vrei (cum spunea Pascal către sora

* A.S.C.R. = Asociația Studenților Creștini din România; vezi și prefața noastră (M.D.).

sa); să exprimi ce vrei. Mi s-a părut câteodată că Mircea Vulcănescu era din aluatul acesta.

Ceea ce totuși îl trăgea în jos din absolutul său era și ceea ce îl prefăcea într-o binefacere pentru alții: capacitatea sa de a renunța la creativitatea activă pentru o formă de creativitate reactivă. Nu numai că-și putea obține gândul său — deși din păcate nu avea întotdeauna pietatea ultimă față de sine —, dar îl obținea pe al altora. „Sărea în ajutor“, uitându-se pe sine, ori de câte ori vedea în jurul său o împotmolire. Era ca în legenda siciliană a tinereții fără bătrânețe, singura ce seamănă cu basmul românesc: tânărul sortit vieții fără de moarte întârzie mai mult de un ceas, cât i se îngăduise, pe pământ, spre a da ajutor unora al căror car se împotmolise.

Era chiar ceva uluitor și dezarmant pentru fiecare dintre noi: știa mai bine decât noi, uneori, ceea ce credeam că putem socoti problema noastră. Când Sănduc Dragomir i-a dat o pagină în legătură cu problema „ogindirii“, Mircea i-a răspuns a doua zi cu cinci pagini în care învăluia problema în toate felurile. Când Gusti i-a cerut să scrie despre el în anuarul „Arhiva [pentru Știința și Reforma] Socială“, a scris un studiu, Sistemul domnului Gusti, care l-a făcut pe acesta, pare-se, să exclame candid în fața altora: „Am sistem! Am sistem!“. Despre Nae Ionescu a scris o întreagă carte, tulburătoare la culme (mă tem că manuscrisul s-a pierdut), despre care, în clipa când ne-a citit-o, mi-am spus că l-ar fi mirat și poate pus în ordine pe Nae însuși, dacă se mai putea reface din incredibila lui descumpănire. Iar despre mine însumi, când mi-am făcut casa de la Andronache, a spus: „Dinu și-a adunat prietenii să construiască împreună o casă“, adică exact ceea ce, nemărturisit, visasem.

Cita câteodată vorba aceluiasi Nae: „Ne plăcea să vedem un om căzând“. Dar lui însuși îi plăcea, dimpotrivă, să vadă oameni și situații închegându-se. Era cel mai extraordinar autor de proiecte. (Despre proiectul economic pentru Estul Europei trimis Președintelui Masaryk al Cehoslovaciei, acesta avea să scrie Elenei Văcărescu: „Il a des traits de génie“.) Putea la fel de bine să facă un proiect de grădină, de Stat, de joc, de Institut sau de ofensivă militară (a și scris un studiu excelent despre războiul din 1916). Dar pentru că nici oamenii mari, nici cei mici nu aveau consistență, cum n-aveau situațiile din jurul său, le-o dădea el, oricărui. Îi plăcea tot și se bucura de toate, pentru că era în situația de-a investi cu sens totul. Nu se plătește o atât de bună întâlnire cu lumea?

Nimeni nu s-a bucurat ca el de „Criterion“, gruparea sortită să dureze numai doi ani, a generației tinere. Tot ce se făcea acolo era lucrul făcut plus Mircea Vulcănescu. Comentariul său, în orele de cafea, după întâlniri și conferințe, era de fiecare dată mai interesant decât ce se făcuse. În fapt, era ca un nou simpozion ținut de Mircea sigur, cu vocile sale mai multe suprapuse ca pe registrele unei orgi. Dar deși putea fi el însuși un simpozion, nu se grăbea să ia parte activă la toate și nici măcar nu se prefera. La un simpozion despre Husserl a avut modestia să citească el filele lui Ionel Gherea, care era prea timid spre a apărea în fața publicului. Dar le-a citit atât de bine, nuanșând cu atâta meșteșug gândurile rafinate ale autorului, încât a entuziasmat sala, ceea ce cu siguranță Gherea nu ar fi reușit. Pe Emil Cioran, cu Pe

culmile disperării, el a fost cel dintâi care să-l îmbrățișeze, intuind extraordinara promisiune a tânărului ardelean de 21 de ani, care-și târa existența prin cămine studențești și încerca să zgâlțâie din temelii lumea bunului Dumnezeu. De altfel, tot Cioran era cel mai bun partener de discuții prin cafenele. Pe Eugen Ionescu, care era pe punctul să nu capete premiul scriitorilor tineri, deoarece „les bienpensants“ se opuneau, el l-a susținut și explicat atât de bine printr-un memoriu (care s-a păstrat), încât a trebuit să fie premiat.

Era inima și temeiul în grupul ce-și spunea „generația tânără“, deși se manifesta în public cel mai puțin. Dacă Mircea Eliade era socotit „șeful“ generației (dinainte de abdicarea ei de la pură cultură și pierderea în dezbinarea politică), Mircea Vulcănescu era cel care o legitima în adânc, așa cum a făcut-o în conferința despre generația tânără, ținută ca purtător de cuvânt al ei împreună cu Mihail Manoilescu, omul politic matur și doritor poate s-o anexeze politic. Când, puțin după aceea, Paul Morand a vizitat Bucureștii, despre care a și scris o carte, tânărul care avea să-i facă o impresie deosebită, cum o scrie în cartea sa, era tocmai el. Cu toții l-am fi ales pe el să ne reprezinte nu numai în fața generațiilor vechi sau a străinilor, dar și în fața oricărei instanțe și a Marelui Străin. Gândindu-mă că l-aș alege pe Goethe să ne reprezinte, ca un Noe al timpurilor mai noi, înaintea bunului Dumnezeu, avea să-mi treacă prin minte și chipul lui Mircea Vulcănescu. Avea ceva de Noe în el. Ar fi știut să umple cum trebuie o arcă.

Cu toate acestea, nu rămânea ancorat în absolut. Dacă unii oameni politici voiau să ne anexeze (îmi amintesc de o masă dată la restaurantul Enescu de Octavian Goga tinerilor, cu gândul de a-i atrage, masă în timpul căreia toți cei 25-30 de tineri, câți eram, l-am lăsat pe Mircea Vulcănescu să poarte dialogul, căci îl purta strălucit), sau dacă politicul avea să destrame acea grupare, născută, firește, din dorința de afirmare și poate chiar din ambiția unor oameni tineri, dar degrabă transformată într-o splendidă gratuitate a vieții noastre publice sub semnul culturii, totuși nu politicul îl făcea pe Mircea Vulcănescu să coboare din eterul culturii și al speculației ultime, pentru care el avea vocație de teolog în același timp augustinian, tomist și bizantin, ci un impuls care mi s-a părut multă vreme de neînțeles la el, de neacceptat și numai admirabil pe linie de smerenie și supunere: impulsul de a sluji. Nu numai capacitatea sa de a intra în gândul altora și de a-l salva îl trimitea în afară (n-avea creație proprie?, începeam să mă întreb), ci și convingerea că suntem datori țării mai puțin cu afirmații personale, oricât de strălucite, cât cu o bună administrație.

Am fost uluit să văd că un om ca el, care ar fi putut face orice în cultura superioară angajată (Gusti și l-ar fi dorit succesor la catedră, așa cum ne-a spus-o singur, mai târziu) sau în cultura superioară liberă, se lăsa prins de administrativ și slujea, în sectorul acela economic atât de absorbant, de o parte, și de orb, pe de alta, față de tot ce este cultură gratuită. Cred că nu și-a dat doctoratul în filosofie, mulțumindu-se cu cel în drept și economie, tocmai spre a nu fi ispitit să trădeze administrativul. Mă întrebam iarăși dacă n-o face din slăbiciune; căci așa cum este mai ușor să de-săvârșești gândul altuia decât să ți-l trezești și să-l hrănești pe al tău, putea fi un fel

de angajare pe linia de mai mică rezistență și aceasta de-a sluji, în loc de a te inventa și a inventa.

Dar Mircea Vulcănescu știa să prezinte cu atât mai cuceritor lucrurile, cu cât ele îl dezmințeau pe el, în primul rând. Eram vreo 10 tineri într-o după-amiază la el, în Popa Soare, și discutam ce anume trebuie să facem. Cultură, spuneam Mircea Eliade, Dan Botta și cu mine. Toți ceilalți, între care îmi amintesc pe Georgescu-Roegen, Pichi Pogoneanu, Costel Enescu și alții, care cedaseră de pe atunci administrativului, unii poate pentru că nu-și simțeau o chemare culturală, susțineau că trebuie să dăm țării o bună pătură de funcționari superiori. Când îl ascultam pe Mircea Vulcănescu susținând aceasta, mi-era aproape rușine că intrasem adânc în ne-trebnicia culturală. Mai târziu, pe când ajunsese (doar) subsecretar la Finanțe, avea să ne spună fără prefăcută smerenie: „Bunicul meu a fost agent fiscal la țară, tatăl meu a ajuns secretar general la Finanțe, eu am urcat până la treapta de subsecretar de Stat“. Crește lentă.

Se supunea, așadar, și era ca și de necrezut că o natură de formatul acesta consimțea. Avea titanism în el, dar un titanism blajin. Să nu fi avut creativitate? mă întrebam încă o dată. În orice caz, nu stătea sub blestemul unei idei creatoare, sub îngustimea ei. Nu-i plăcea — printre puținele lucruri care nu-i plăceau — un Hegel, poate tocmai pentru că acesta se restrângea în jurul unei idei. Dar simțeam că trebuie să fie ceva mai adânc în el, aș spune o dezordine mai mare și mai pozitivă decât o simplă lipsă, cea care îl ducea la supunere, poate și la credință. Mi se părea, și abia îndrăzneam să mi-o spun, că se supunea ordinii date pentru că îl încercase, ca pe puțini alții, marea dezordine a omului. De aceea putea pleda pentru Cioran și pentru Eugen Ionescu — sau, pe un alt plan, pentru Léon Bloy și Charles Péguy, deși îi dezmințea pe toți în faptă. Dar când îi evoca la Paris, la un restaurant bun, pe ultimii doi, în compania lui Cioran și într-o convorbire mai sclipitoare de amândouă părțile decât tot ce mi-ar fi oferit intelectualitatea franceză, știam că nici o dezordine a profeților nu clinteste pentru el o piatră din Parisul sau Versailles-ul inimii sale. În Parisul revoluționar Mircea Vulcănescu ar fi asaltat toate Bastiliile, dar ar fi apărut, ca ambasadorul suedez, reginele și palatele lor.

Până în ceasul când aveam să înțeleg natura excepțională a dezordinii sale, vedeam că trec anii și el nu intră în ordine pe măsura sa adevărată. Făcea desigur, la Oficiul de Studii al Ministerului Economiei, rapoarte „geniale“, pe care însă mă întreb dacă oamenii le luau în serios măcar cât președintele Masaryk; aveam din când în când ecouri de la neobișnuitul seminar de etică pe care-l ținea, ca modest asistent, pe lângă catedra lui Gusti; ne urmărea și ne judeca prietenește pe toți (romanele lui Eliade, poeziile lui Dan Botta, traducerile mele filosofice, unde-mi găsea nu numai greșeli, dar și întorsături „franceze“ de vorbire); era o mare prezență printre noi, dar undeva și o dureroasă absență, sau mai degrabă o evaziune. Și totuși, ce impresionant devenea, asimila, se maturiza în toate, netrădând nimic din sărăcirea treptată a celor ce trăiesc din reușitele timpurii. Cu excepția creației, totul sporea în ființa sa spirituală. Merita să trăiești ca să fii Eckermann-ul unui om ca acesta. Când l-am regăsit pe Nae, după întoarcerea lui din reclusiune, și mergeam lunile seara la el la

cină, cu Mircea Eliade, părintele Alecu Popescu, Costică Floru și Virgil Bogdan, discuția era purtată de Mircea Vulcănescu, iar noi toți, inclusiv profesorul, mai stins acum, eram figuranți sericiți.

Din strania împletire pe care o simțeam înființa sa între libertatea ultimă și supunere, între infidelitatea prin idee și fidelitatea prin consimțire, se năștea ceva incomparabil: un fel de dans al spiritului. În ziua înmormântării lui Nae, în casa lui Eliade, unde ne adunasem toți cei apropiați, cărora nedreptatea morții timpurii ni se părea cu atât mai revoltătoare cu cât știam bine că profesorul nu-și dăduse măsura nici în cultură, nici în viața publică, ne-am trezit dintr-o dată înșeninați de amintirile lui Mircea Vulcănescu despre el, cu scene ca aceea a examenului la care nu vroise să-l asculte. Nu suferea și el? Poate suferea mai mult, căci era dintre cei, ca Eliade și Floru, a căror imagine despre Nae, ca profesor și om, dată din anii socratismului pur ai profesorului. Dar transfigura totul, sub grația evocării. Era un adevărat dans al spiritului, și dans la propriu avea să fie când Cella Delavrancea ne-a chemat, ca foști elevi ai prietenului dânsui, să ne cânte la pian un Preludiu de Bach în care i se părea că vede portretul lui Nae. Mircea s-a ridicat din fotoliu, la capătul execuției, și a spus: „Poate că nu trebuie cântat așa, ci mai degrabă așa“ — începând, cu neverosimila grație a trupului său de peste o sută de kilograme, să schițeze un dans care, în clipa aceea, ni s-a părut că interpretează pe Bach mai bine decât orice pianist.

În anii ce au urmat, care erau și anii războiului, mi-a fost dat să mă apropiu cu adevărat de el. Făcusem, sub patronajul său, o asociație filosofică la care se țineau zi de zi seminarii sau lecții de greacă, și simțeam că el suferă să stea în Minister, în loc să discute la nesfârșit cu noi. În cele două numere din „Izvoare de filosofie“, anuarul asociației, el era cel care dădea, alături de postumele lui Nae, contribuția originală. A publicat în primul număr studiul despre augustinism și tomism. Două tipuri de filosofie medievală (datat plin de fantezie: 1927-1942), din care desprindem cu interes cât spirit scolastic bun era în omul acesta al marii dezordini; apoi, în al doilea volum, a publicat admirabilul studiu-conferință Dimensiunea românească a existenței, fără lecția căruia, poate, n-aș fi scris niciodată Rostirea românească. Începeam să edităm cursurile lui Nae, iar în timp ce eu mă grăbeam să le public pe toate 14 așa cum erau, el ne reținea, pe C. Floru și pe mine, în lungi ședințe serale, cântărind fiecare cuvânt al celor patru cursuri ce aveau să fie editate. Nu pot uita bucuria cu care ne-a dovedit într-o ședință, pe la orele 2 noaptea, că în loc de „luminii“ trebuie să fi fost în lecție „luminii“. Meritau oare cursurile — ținute liber, nerevăzute niciodată și editate în general atât de corect de D. C. Amzăr — o atentă filologie de text? Mircea Vulcănescu nu-și punea problema: dacă făceam un lucru, trebuia să-l facem bine, chiar dacă risca să rămână incomplet, cum a și rămas. Eram ca teologii din Bizanț în preajma căderii, dar fervoarea și acuratețea lui ne făceau să uităm că suntem sub vremi. La capătul lui '42, când începea să fie limpede totul pe linie istorică, ne-a comunicat că i-au rămas în buget 6 milioane lei disponibili și că se gândește să propună înființarea unui Institut de cercetări filosofice. Era exact ce visasem pentru cultura noastră și pentru câțiva dintre noi, rebeli „școlii“. Dar în clipa aceea ne-a apărut drept ceea ce era: un pas de dans.

de angajare pe linia de mai mică rezistență și aceasta de-a sluji, în loc de a te inventa și a inventa.

Dar Mircea Vulcănescu știa să prezinte cu atât mai cuceritor lucrurile, cu cât ele îl dezmințeau pe el, în primul rând. Eram vreo 10 tineri într-o după-amiază la el, în Popa Soare, și discutam ce anume trebuie să facem. Cultură, spuneam Mircea Eliade, Dan Botta și cu mine. Toți ceilalți, între care îmi amintesc pe Georgescu-Roegen, Pichi Pogoneanu, Costel Enescu și alții, care cedaseră de pe atunci administrativului, unii poate pentru că nu-și simțeau o chemare culturală, susțineau că trebuie să dăm țării o bună pătură de funcționari superiori. Când îl ascultam pe Mircea Vulcănescu susținând aceasta, mi-era aproape rușine că intrasem adânc în ne-trebnicia culturală. Mai târziu, pe când ajunsese (doar) subsecretar la Finanțe, avea să ne spună fără prefăcută smerenie: „Bunicul meu a fost agent fiscal la țară, tatăl meu a ajuns secretar general la Finanțe, eu am urcat până la treapta de subsecretar de Stat“. Crește lentă.

Se supunea, așadar, și era ca și de necrezut că o natură de formatul acesta consimțea. Avea titanism în el, dar un titanism blajin. Să nu fi avut creativitate? mă întrebam încă o dată. În orice caz, nu stătea sub blestemul unei idei creatoare, sub îngustimea ei. Nu-i plăcea — printre puținele lucruri care nu-i plăceau — un Hegel, poate tocmai pentru că acesta se restrângea în jurul unei idei. Dar simțeam că trebuie să fie ceva mai adânc în el, aș spune o dezordine mai mare și mai pozitivă decât o simplă lipsă, cea care îl ducea la supunere, poate și la credință. Mi se părea, și abia îndrăzneam să mi-o spun, că se supunea ordinii date pentru că îl încercase, ca pe puțini alții, marea dezordine a omului. De aceea putea pleda pentru Cioran și pentru Eugen Ionescu — sau, pe un alt plan, pentru Léon Bloy și Charles Péguy, deși îi dezmințea pe toți în faptă. Dar când îi evoca la Paris, la un restaurant bun, pe ultimii doi, în compania lui Cioran și într-o convorbire mai scilipitoare de amândouă părțile decât tot ce mi-ar fi oferit intelectualitatea franceză, știam că nici o dezordine a profetilor nu clintește pentru el o piatră din Parisul sau Versailles-ul inimii sale. În Parisul revoluționar Mircea Vulcănescu ar fi asaltat toate Bastiliile, dar ar fi apărut, ca ambasadorul suedez, reginele și palatele lor.

Până în ceasul când aveam să înțeleg natura excepțională a dezordinii sale, vedeam că trec anii și el nu intră în ordine pe măsura sa adevărată. Făcea desigur, la *Oficiul de Studii al Ministerului Economiei*, rapoarte „geniale“, pe care însă mă întreb dacă oamenii le luau în serios măcar cât președintele Masaryk; aveam din când în când ecouri de la neobișnuitul seminar de etică pe care-l ținea, ca modest asistent, pe lângă catedra lui Gusti; ne urmărea și ne judeca prietenește pe toți (romanele lui Eliade, poeziile lui Dan Botta, traducerile mele filosofice, unde-mi găsea nu numai greșeli, dar și întorsături „franceze“ de vorbire); era o mare prezență printre noi, dar undeva și o dureroasă absență, sau mai degrabă o evaziune. Și totuși, ce impresionant devenea, asimila, se maturiza în toate, netrădând nimic din sărăcirea treptată a celor ce trăiesc din reușitele timpurii. Cu excepția creației, totul sporea în ființa sa spirituală. Merita să trăiești ca să fii Eckermann-ul unui om ca acesta. Când l-am regăsit pe Nae, după întoarcerea lui din reclusiune, și mergeam lunile seara la el la

clină, cu Mircea Eliade, părintele Alecu Popescu, Costică Floru și Virgil Bogdan, discuția era purtată de Mircea Vulcănescu, iar noi toți, inclusiv profesorul, mai stins acum, eram figuranți fericiți.

Din strania împletire pe care o simțeam înființa sa între libertatea ultimă și supunere, între infidelitatea prin idee și fidelitatea prin consimțire, se năștea ceva incomparabil: un fel de dans al spiritului. În ziua înmormântării lui Nae, în casa lui Eliade, unde ne adunasem toți cei apropiați, cărora nedreptatea morții timpurii ni se părea cu atât mai revoltătoare cu cât știam bine că profesorul nu-și dăduse măsura nici în cultură, nici în viața publică, ne-am trezit dintr-o dată însemenați de amintirile lui Mircea Vulcănescu despre el, cu scene ca aceea a examenului la care nu vroise să-l asculte. Nu suferea și el? Poate suferea mai mult, căci era dintre cei, ca Eliade și Floru, a căror imagine despre Nae, ca profesor și om, dată din anii socratismului pur ai profesorului. Dar transfigura totul, sub grația evocării. Era un adevărat dans al spiritului, și dans la propriu avea să fie când Cella Delavrancea ne-a chemat, ca foști elevi ai prietenului dânsi, să ne cânte la pian un Preludiu de Bach în care i se părea că vede portretul lui Nae. Mircea s-a ridicat din fotoliu, la capătul execuției, și a spus: „Poate că nu trebuie cântat așa, ci mai degrabă așa“ — începând, cu neverosimila grație a trupului său de peste o sută de kilograme, să schițeze un dans care, în clipa aceea, ni s-a părut că interpretează pe Bach mai bine decât orice pianist.

În anii ce au urmat, care erau și anii războiului, mi-a fost dat să mă apropiu cu adevărat de el. Făcusem, sub patronajul său, o asociație filosofică la care se țineau zi de zi seminarii sau lecții de greacă, și simțeam că el suferă să stea în Minister, în loc să discute la nesfârșit cu noi. În cele două numere din „Izvoare de filosofie“, anuarul asociației, el era cel care dădea, alături de postumele lui Nae, contribuția originală. A publicat în primul număr studiul despre augustinism și tomism, Două tipuri de filosofie medievală (datat plin de fantezie: 1927-1942), din care desprindem cu interes cât spirit scolastic bun era în omul acesta al marii dezordini; apoi, în al doilea volum, a publicat admirabilul studiu-conferință Dimensiunea românească a existenței, fără lecția căruia, poate, n-aș fi scris niciodată Rostirea românească. Începeam să edităm cursurile lui Nae, iar în timp ce eu mă grăbeam să le public pe toate 14 așa cum erau, el ne reținea, pe C. Floru și pe mine, în lungi ședințe serale, cântărind fiecare cuvânt al celor patru cursuri ce aveau să fie editate. Nu pot uita bucuria cu care ne-a dovedit într-o ședință, pe la orele 2 noaptea, că în loc de „lumii“ trebuie să fi fost în lecție „luminii“. Meritau oare cursurile — ținute liber, nerevăzute niciodată și editate în general atât de corect de D. C. Amzăr — o atentă filologie de text? Mircea Vulcănescu nu-și punea problema: dacă făceam un lucru, trebuia să-l facem bine, chiar dacă risca să rămână incomplet, cum a și rămas. Eram ca teologii din Bizanț în preajma căderii, dar fervoarea și acuratețea lui ne făceau să uităm că suntem sub vremi. La capătul lui '42, când începea să fie limpede totul pe linie istorică, ne-a comunicat că i-au rămas în buget 6 milioane lei disponibili și că se gândește să propună înființarea unui Institut de cercetări filosofice. Era exact ce visasem pentru cultura noastră și pentru câțiva dintre noi, rebeli „școli“. Dar în clipa aceea ne-a apărut drept ceea ce era: un pas de dans.

Între timp istoria se rostogolea mai departe și el comenta evenimentele cu un ochi rece, de expert al războiului. Spre sfârșitul acestuia ne-a transmis că Ică Antonescu vrea să depună bani în Elveția pentru a „salva” vreo 200 de intelectuali tineri. „Eu nu voi pleca”, a adăugat. Cum era să plecăm noi? Și cum era să plecăm fără el? Dar el avea ceva de făcut în continuare, în timp ce în noi totul începea să fie suspendat. El avea de apărut ce mai putea fi apărut. „Am salvat de la nemți două vagoane de aur”, mi-a spus într-o zi când schimbarea nu se produsese încă. Firește că pe urmă au luat rușii cele două vagoane*. Dar el își făcuse datoria.

Câteva luni după aceea, când știa bine că este amenințat ca fost și actual demnitar, a început să ne cheme la Direcția vămilor, unde revenise, spre a discuta Hegel. Nu putea fi vorba de discuție, căci el făcea alergie la tot ce este „fluiditate” hegeliană. Dragomir spunea un lucru pentru hegelianism, el aducea în replică cinci contraargumente. Din nou „teologizam”, și era admirabil. Dar era perfect lucid în ce privește situația sa și a altora, iar într-o zi, după o discuție, să spunem, cu privire la ierarhiile îngerești în opoziție cu dialectica hegeliană, ne-a dus într-o odaie alăturată, a ridicat capacul unui cufăr plin cu dosare și ne-a spus: „Aci sunt toate piesele justificative pentru cuvântul meu de apărare în procesul ce mi se va face”.

Avea să-l rostească, și el există. L-am citit cândva și am simțit că admirabila apărare pe care, făcându-și-o sic, o făcea de fapt țării, în rezistența față de impactul german, era în gol. O știa și el. Cândva îmi povestise despre podul făcut de nemții peste Siret, într-un punct unde bătrânii locului le spuneau că va fi luat de ape. Nemții l-au făcut, și a fost luat de ape. Dar ei credeau că podul lor va ține, pe când Mircea Vulcănescu nu spera nimic, în clipa aceea. Trebuia făcut un pod, o arcă. Trebuiau făcute bine.

Am căutat îndelung, după ani, în lăzile rămase la ai săi, pline cum erau de lucrări schițate, note, proiecte, traduceri, toate bine clasate. Speram noi prea mult de la el? Nimic din ce a rămas nu-i dă măsura. Chiar dacă genialitatea lui nu era activă, ci reactivă, cum o simțisem de la început, ar fi trebuit să fie „altceva” acolo, în lăzi. Dar mi se pare, acum, că nu creativitatea i-a lipsit, de orice fel ar fi fost ea, ci voința de creație.

N-a fost „în ordine”. Nimeni nu este „în ordine”, dar câțiva uită de aceasta — și creează. El n-a uitat. N-a fost în ordine, ca acei Părinți ai Bisericii sub magia cărora îl întâlnisem prima dată, singurii gânditori liberi, să spună orice și să vorbească despre scandalul lumii. Vedeau cu ei dezordinea inimii, a gândului și poate, în unele ceasuri, a firii înseși, în numele unei ordini de nedescris și de nerostit. În acest sens a fost teolog, dincolo de tot ce a putut face în viață; dar cuvântările teologului s-au îngropat în inima sa.

CONSTANTIN NOICA

* Faptul nu l-am putut verifica (N ed.).

UN CHIP SPIRITUAL AL VREMII...

În fenomenologia spiritului filosofic românesc, etapa dintre cele două războaie mondiale se constituie ca un moment istoric esențial și peren prin substanța sa raționalistă și umanistă; el este înscris în continuitatea necesară și firească a căutărilor și reușitelor filosofice anterioare și totodată premerge hotărâtor celor ce îi vor urma. Este momentul în care — prin abordarea problematicii lumii contemporane în genere, a celei românești îndeosebi, problematizare înfăptuită în consens cu nivelul atins de filosofia europeană, prin varietatea căutărilor, prin încercările de a depăși filosofia pur speculativă, precum și prin valorile filosofice instituite, prin intensă viață filosofică națională, prin participarea angajată la viața filosofică europeană (și nu numai prin ele) — se realizează *etapa clasică a istoriei filosofiei românești*.

Creația și viața filosofică se manifestă, în epocă, prin eforturile conjugate și tensionate totodată a trei generații: una, afirmată înainte de prima conflagrație mondială, generație aflată în plină maturitate filosofică și care dă orientarea generală și plasmuește lucrări fundamentale (C. Rădulescu-Motru, P. P. Negulescu, Ion Petrovici); o altă generație, care se afirmă în anii imediați războiului și reușește, în decursul a trei decenii, să dea și ea lucrări fundamentale, dar ajunge în pragul celui de-al doilea război mondial fără a-și fi putut actualiza întreaga măsură creatoare (Lucian Blaga, D. D. Roșca, Mircea Florian, Tudor Vianu, Petre Andrei, Mihai Ralea ș.a.); în fine, a treia generație, care reușește — îndeosebi în deceniul al patrulea — să dezbate spectaculos, să contribuie la aducerea filosofiei în dezbateră publică, prin conferințe, simpozioane și mai ales prin publicistică. Ceea ce o caracterizează este extrema sa diversitate, cu opuneri tensionate până la dramatism, dar și cu conlucrări ce au contribuit la splendide reușite în etapă și, într-un mod specific, după ultimul mare război mondial, până către anii noștri. Din a treia grupare — alături, în conlucrare și nu arareori în dispută cu gânditori ca Anton Dumitriu, Nicolae Bagdasar, Lucrețiu Pătrășcanu, Al. Posescu ș. a. — se detașează multcontroversata „tânără generație”; din aceasta — și poate singura care s-a manifestat ca „generație” — fac parte Mircea Vulcănescu, Constantin Noica, Mircea Eliade, Emil Cioran, Petru Comarnescu, Dan Botta, Constantin Floru, Ionel Gherea, Paul Sterian ș. a.

Astfel Mircea Vulcănescu vine în filosofia, în cultura română împreună cu generația sa, al cărei ferment, reprezentant, teoretician, purtător de cuvânt și unul dintre îndrumători este.

Născut la 19 februarie/3 martie 1904*, în București, Mircea Vulcănescu a fost al doilea copil al unei familii originare de pe meleagurile din stânga și din dreapta Oltului.

Către sfârșitul veacului trecut, o tânără cu educație artistică și un inspector financiar întemeiau o familie. Mama, Maria Tonescu, născută în 1876 la Slatina, ca fiică a proprietarului moșiei Potcoava din județul Olt, studiasse muzica și pictura la München și la Viena (1891-1893). Tatăl, Mihail Vulcănescu, om în puterea vârstei, se născuse în 1854 la Pielești, în județul Dolj, ca fiu al unui căpitan de poștă căsătorit cu fata preotului din Racovița. Familia a adus pe lume doi copii: pe Mihaela Zoe, cunoscută sub numele de Michette (1902-1989), ajunsă profesoară de pian, și pe Mircea Aurel, viitorul filosof.

Mihail Vulcănescu a fost, vreme de peste patru decenii, funcționar al Ministerului de Finanțe (la Casa de Depuneri; la Regia Monopolurilor Statului, ca inspector financiar, pe-atunci — la început de secol — I. L. Caragiale era registrator aici). A fost unul dintre membrii fondatori ai Societății Generale a Funcționarilor Publici, al cărei președinte a ajuns într-o vreme. Așadar, tatăl era o fire activă, practică, fiind prins în diverse comisii, consilii (în 1913 publica, împreună cu Ioan Dubert, broșura *Organizarea serviciului de comptabilitate și de control la regiile de tutun din Italia și Austria. Raport de misiune...*), chiar până la vârsta de 75 de ani (a murit în 1938). Mama, dotată cu sensibilitate artistică (s-au păstrat și unele încercări poetice semnate: *Mira de la Olt*, pseudonim sub care și... picta), pe care a transmis-o și a cultivat-o celor doi copii, era totodată și o fire energică, întreprinzătoare. S-a stins din viață în 1945.

Școlarul și liceanul Mircea M. Vulcănescu a urmat cursurile primare și secundare la cele mai diverse școli. După ce a frecventat grădinița de copii a Institutului protestant anglo-german, a susținut examenele preparate în particular la școlile „Clemența”, „Cuibul cu barză”, „Izvor” și „Lucaci”; a început cursurile secundare la Liceul „Matei Basarab” din București (1914-1916); în noiembrie 1916, an al retragerii vremelnice, familia sa refugiază în nordul Moldovei, astfel că Mircea Vulcănescu își continuă pregătirea la Liceul refugiaților de pe lângă Liceul Național din Iași (particular, 1916-1917), la gimnaziul „Ștefan cel Mare” din Iași (1917-1918); în vara anului 1918 și-a dat capacitatea la gimnaziul din Tecuci; a început liceul (real) la Galați și l-a continuat la liceele „Gh. Lazăr”, „Matei Basarab” și, în fine, la „Mihai Viteazul” din București, unde a susținut și bacalaureatul, în toamna anului 1921.

Încă din gimnaziu se distinge prin diversitatea preocupărilor și prin seriozitatea pregătirii. În răstimpul petrecut în Moldova ia lecții de limbile rusă, franceză și germană sau de istorie a filosofiei, se-avântă în încercări literare (traduceri, schițe,

* În anii bisecți, Mircea Vulcănescu era sărbătorit (în cadrul familial) în ziua de 3 martie, iar în ceilalți ani, în 4 martie.

dramatizări, poeme ș.a.), audiază cursuri ale lui Iorga, întemeiază, împreună cu câțiva prieteni, cercul de propășire cercetășească „Sezătoarea” ș.a. A fost, în două rânduri, premiant al Societății „Tinerimea Română” (în clasa I de liceu, în 1915, obținea chiar premiul I cu cunună pentru lucrarea *Cum s-a format Imperiul roman și ce soloase a adus omeniei*).

În anii războiului, a fost cercetaș la cenzura militară a Poștei centrale din București, telefonist la Spitalul Epitropiei „Sf. Spiridon” din Iași și șeful detașamentului de cercetași din cadrul Spitalului Brâncovenesc, mutat în localul Spitalului „Veniamin Costache” din Iași. Iar peste ani, atunci când avea să i se confere o decorație pentru activitatea cercetășească, a fost tare mândru de ea, căci, spunea cu modestie, pe aceea o meritase cu adevărat!

Vestea împlinirii idealului de veacuri al românilor de a ființa într-un cadru național și statal suveran, independent, unitar și unic — desăvârșit prin hotărârea marii adunări populare de la Alba Iulia de la 1 decembrie 1918 — a declanșat un entuziasm general în întreaga suflare românească. Curând după istorica adunare, care a hotărât unirea Transilvaniei cu „Țara”, o delegație a Marii Adunări Naționale sosește în Capitală pentru a prezenta autorităților centrale hotărârile adoptate. În 29 decembrie, după ce delegația a fost primită la Palatul regal, a avut loc o mare manifestație a populației bucureștene. Dând glas deplinei satisfacții generale, s-au rostit discursuri în piața Universității, la statuia lui Mihai Viteazul și a lui Gheorghe Lazăr. Din relatări ale presei vremii aflăm că, după cuvântul unor oratori, ca episcopul Miron Cristea (viitorul patriarh), Hălăgeanu, prim-ajutor de primar al Capitalei, V. Haneș sau I. G. Duca, ministrul Cultelor și Instrucției Publice, a vorbit și elevul de numai 15 ani (neîmpliniți) Vulcănescu M. Mircea, de la Liceul „Lazăr”...

În toamna anului 1921, Mircea Vulcănescu se înscrie la Facultatea de litere și filosofie și, concomitent, la cea de drept din București. Licența în filosofie, specialitatea: sociologie, și-a susținut-o în ianuarie 1925, cu o teză elaborată sub îndrumarea lui Dimitrie Gusti și având ca temă *Individ și societate în sociologia contemporană*; iar licența în drept a luat-o în vara aceluiași an.

În timpul studiilor universitare a obținut un premiu pentru o lucrare pregătită în cadrul seminarului condus de Mircea Florian. Proaspăt absolvent — la numai 21 de ani — a participat la prima campanie monografică a școlii gustiene, desfășurată între 25 aprilie — 1 mai 1925, în satul Goicea Mare din județul Dolj. Despre această primă campanie au rămas o serie de note scrise de Mircea Vulcănescu, note ce conțin *Câteva observațiuni asupra vieții spirituale a sătenilor din Goicea Mare* (inedite; ele prezintă un interes istoric aparte, căci sub aspectul conținutului, sunt singurele descrieri identificate până acum ale primei ieșiri pe teren a lui Dimitrie Gusti cu studenții săi; totodată, aci se menționează corect intervalul în care s-a desfășurat „ancheta sociologică”: 25 aprilie — 1 mai 1925, și nu 20-24 aprilie 1925, cum eronat se mai citează uneori).

Dintre influențele exercitate asupra formării tânărului Mircea Vulcănescu, cele mai puternice au fost, în anii studenției bucureștene, cele ale lui Vasile Pârvan,

Dimitrie Gusti și, în special, Nae Ionescu (profesorul, nu ziaristul politic de mai târziu, față de care, așa cum vom vedea, avea să-și ia o anume distanță).

Cu aceste date, vom înțelege mai ușor activitatea lui Mircea Vulcănescu în cadrul Asociației Studenților Creștini din România*.

Acest A.S.C.R. și îndeosebi studenții lui Dimitrie Gusti au rămas străini de manifestările studențești din decembrie 1922, pornite pentru acel „numerus clausus”. În decembrie 1922 se iscaseră, mai ales printre studenții mediciști, o serie de agitații naționaliste, având ca pretext nemulțumirile unora față de numărul prea mare al studenților evrei, în comparație cu cei de origine etnică românească. Or, în aceste împrejurări, Dimitrie Gusti — vrând a nu amesteca politica cu viața universitară, dar nici să rămână surd la agitațiile sociale ale unei părți din lumea studențească — și-a luat studenții cu care lucra în cadrul seminarului, i-a dus la Casa Macca și i-a pus să cerceteze bibliografia, să studieze tema națiunii și problema națională. Printre studenții lui D. Gusti s-a aflat și Mircea Vulcănescu, împreună cu alți colegi ai săi de la Filosofie**.

Să mai observăm că activitatea desfășurată în cadrul A.S.C.R.-ului, întrucât era una cultural-educativă, cu un conținut predominant religios, se opunea tendințelor catolicizante, protejând și promovând spiritualitatea națională. Cu diferite prilejuri, Mircea Vulcănescu a rostit, în anii studenției, ca și mai apoi, diverse conferințe. De reținut că astfel de conferințe, dintre care unele s-au publicat în „Buletinul A.S.C.R.”, aveau caracter ortodox, dar nu manifest politic. Iar faptul că o parte dintre aseceriști au evoluat, în deceniul al patrulea, spre o politică de dreapta, nu își are temeiul atât în activitatea A.S.C.R.-ului, cât în realitatea social-politică, în tensiunile, în contradicțiile de pe plan național, care s-au accentuat din ce în ce mai mult în anii următori.

Activitatea asociației studențești era și una de ordin cultural mai general, ca și de formare a unor caractere, a unor prietenii durabile sau de revărsare, de canalizare

* A.S.C.R.-ul a luat ființă în 1921; diverse asociații creștine s-au constituit în Uniunea Națională a Studenților Creștini din România, care a luat extindere în anii următori (în 1929, spre exemplu, ar fi numărat 22 000 de membri, din totalul de 29 000 de studenți). Mircea Vulcănescu și Paul Sterian au fost printre activiștii de frunte ai A.S.C.R.-ului în anii lui de constituire, căutare și îndrumare a tinerilor studiosi, prin educație religioasă, educație intelectuală, educație fizică și socială, integrare în triunghiul-emblemă: inteligența, sufletul și corpul.

U.N.S.C.R. nu a fost însă un corp omogen, pentru o parte dintre studenți participarea fiind formală, o altă parte — cum vom vedea — va alcătui o grupare moderată (acesteia îi aparține și Mircea Vulcănescu) și, în fine, o a treia categorie s-a constituit ca o grupare de extrema dreaptă și va evolua spre fascism.

** Din acest A.S.C.R. — sau acest „întâi A.S.C.R.”, cum îl va numi însuși Mircea Vulcănescu — au făcut parte, în deceniul al treilea, printre alții: Paul Sterian, Jenica Axente, Gr. Gr. Scorpan, Sandu Tudor (pe atunci: Alexandru Teodorescu), Stelian Mateescu, Constantin Joja (viitorul arhitect de seamă, fratele logicianului Ath. Joja), Margareta Ioana Niculescu, Anina Rădulescu-Pogoneanu, Sergiu Condrea (viitorul profesor la Politehnica bucureșteană), Grigore Manolescu (fratele cunoscutului Mihail Manolescu), Pavel Costin Deleanu, Constantin Noica, Arșavir Acterian ș.a.

Asociația studențească a publicat „Buletinul A.S.C.R.”, care a apărut începând din aprilie 1923; în 1931 ajunsese la anul VI (căci, spre exemplu, între august 1928 — august 1931, nu a apărut). La el au colaborat numeroși aseceriști.

a entuziasmului tineresc. De neuitat au rămas pentru aseceriști diversele campamente sau unele dintre excursiile organizate. Una dintre acestea a avut ca obiectiv vizitarea mănăstirii Pasărea din apropierea Bucureștiului, în primăvara lui 1922.

Mircea Vulcănescu a fost, așa cum spuneam, unul dintre îndrumătorii spirituali ai A.S.C.R.-ului din primii ani ai acestuia. Căci, spre exemplu, la cel de-al XI-lea Congres al Federației Asociațiilor Creștine Studențești din România, ținut la Brașov, între 28 august și 4 septembrie 1931, au fost invitați să vorbească Lucian Blaga, Nichifor Crainic, Gala Galaction, Nae Ionescu, Stelian Mateescu ș.a. Printre invitați s-a aflat și Mircea Vulcănescu, care a conferențiat despre „Poziția spirituală a întâiului A.S.C.R.”.

În viața unui om există momente cruciale, care îi marchează întreaga devenire. Iar atunci când acesta este și gânditor, asemenea momente devin dătătoare de sens major în viață.

Pentru Mircea Vulcănescu un astfel de moment existențial — tragic — poate fi identificat în „accidentul de la Pasărea”.

Într-o duminică a lunii mai 1922 (mai exact: în ziua de 14 mai), câțiva tineri studenți pleacă într-o excursie la mănăstirea Pasărea din apropierea Bucureștiului. Voie bună, glume, jocuri... Totul decurgea potrivit programului stabilit cu minuțiozitate de Mircea Vulcănescu, un bun organizator, cum s-a dovedit în toate. Vizitarea mănăstirii, masa de prânz, voieșie studențească... Până... Dar să-l ascultăm pe Mircea Vulcănescu însuși, dintr-o însemnare-declarație: „[...] În drum spre gară, voind a scurta drumul, trecând balta, am angajat o luntre a unui om și ne-am urcat în prima repriză de trecere 6 inși: d-rele Gabriella C. Ionescu, Micaella Eleutheriade, Ecat. Gănescu, Elisa Michailleanu și d-l Polychron C. Ionescu și cu mine; ajungând cam la mijlocul bălții, din cauza tangajului, a început a intra apă în barcă. Persoanele sperându-se, barca s-a răsturnat. Cu multă greutate, știind singur[ul] să înot, am reușit să aduc la suprafață, ținându-i de barcă, pe unii dintre naufragiați. În situația de a mă îneca, pierzând puterile, nu am mai putut scoate la suprafață pe d-ra Gabriella și [pe] d-l Polychron Ionescu, care s-au înecat. Ora, circa 2 ¹/₂ — 1 ³/₄. — Oamenii au tras barca la mal”. După relatări ulterioare, Gabriella s-a agățat și ea, în disperare, de picioarele lui Vulcănescu, dar n-a putut rezista.

„Accidentul de la Pasărea” a fost amplu relatat în presa vremii. Printre cei salvați se afla și Micaella Eleutheriade, viitoarea pictoriță cunoscută. Cei doi înecați erau copiii directorului Liceului „Lazăr”, Constantin Ionescu, zis „Barbă roșie”.

Pentru a înțelege mai adecvat drama sufletească prin care a trecut Mircea Vulcănescu atunci — și pe care a retrăit-o mereu în anii următori —, să ne întoarcem cu câteva luni mai înainte de mai 1922. Iată ce scria el în februarie, într-o suită de portrete caracterologice ale prietenilor, ale unor colegi, despre Ella (Gabriella):

* În *Cismigiu & Comp.*, Grigore Băjenaru relatează și el accidentul, literaturizându-l. (În ediția „revăzută”, din 1968, a renunțat la întregul capitol cu „Barbă roșie”.)

„Colegă la Filosofie și la Drept. [...] Este poate singura fată din câte cunosc care, prin inteligență și caracter, a reușit să se impună cu autoritate băieților — de obicei ușor sceptici pentru tot ce este element feminin — ca una din cele mai distinse personalități ale generației noastre, fără ca totuși să-și fi alterat prin aceasta fondul de sensibilitate și felul de a fi, specific feminin“. Dialectica vieții, cu ironia ei crudă uneori (de ce să credem că întotdeauna binele, frumosul, adevărul sau dreptatea au învins?, când, de fapt, credem că *trebuie* și numai *vrem* să fi învins), avea să de joace definirea lui Mircea Vulcănescu, acel care scria mai departe: „Este copilul cel mai bine pregătit pentru viață din câți am cunoscut vreodată și o trăiește intens și conștient pe toate laturile ei“, spre a încheia astfel: „Nici o greutate nu cred că va reuși să-i clinească atitudinea. Mă fălesc că mă număr printre prietenii ei“.

Doar că... n-a fost să fie!

Bebe (Polychron) Ionescu n-a avut parte de-un asemenea portret scris mai dinainte. Mircea Vulcănescu i-a făcut unul curând după accident: Iată câteva creionări și gânduri: „A murit Bébé. L-am pierdut împreună cu Ella, într-o serie de împrejurări care mă uluiesc! Aș fi vrut să-l trec în această galerie înainte de a-l pierde. Locul lui era de mult desemnat în șirul de figuri de pe catapeteasma templului vieții mele. [...] Bébé Ionescu a fost un om practic [...] Ca și [în] ea [în sora lui Bébé, Gabriella — n.n., M.D.], plâng în el ce a dat Idealul tinereții noastre, care se-ntrupase-n el ca într-un chip viu. [...] Era omul vremii. Ideile lui se scurgeau în șir strâns: economic. Și nu se putea separa de rezultatul lor: realizarea. [...] Se vede că viața e geloasă pe exemplarele în care reușește să cristalizeze ceva desăvârșit... Și-atunci, le fură. [...] Nu am putut să facă nimic pentru el, când era nevoie. Nu rămâne decât să constat un gol...“

Cam astea ar fi faptele și câteva gânduri *dinainte de la și ulterioare*, „experienței“ trăite la Pasărea. Așadar — după relatări ale celor care l-au cunoscut îndeaproape atunci și vreme îndelungată (cum ar fi Paul Sterian sau Margareta Ioana Vulcănescu) —, Mircea Vulcănescu a trecut, în lunile și în anii următori printr-o puternică criză sufletească, cu dominantă într-un complex al vinovăției. Spre exemplu, într-o seară de noiembrie 1924, se destăinuie și se acuză: „Sunt un om rău, complicat, brutal și aspru. Necioplit și egoist la culme. Neputincios și prost, fără ambiții și fără ideal. Sunt un om cu trecut întunecat..., fără frâu și ucigaș, învins și obosit...“

Gândul morții îi dă târcoale...

Tot după relatări orale — coroborate cu diverse însemnări de jurnal — aflăm că Anina Rădulescu-Pogoneanu (astăzi trăiește în Franța), fiica binecunoscuților profesori bucureșteni, I. A. Rădulescu-Pogoneanu (editorul prim al *Jurnalului* maioreșcian) și Elena Rădulescu-Pogoneanu, a fost colega care l-a readus pe Mircea Vulcănescu pe linia de plutire, l-a remontat și... s-au căsătorit. Dar de-aici începe o altă poveste...

Am insistat poate prea mult, sau poate prea puțin asupra „accidentului de la Pasărea“. Am făcut-o din convingerea că fără înțelegerea acestei „experiențe existențiale“ nu ni-l putem apropia decât în chip *fenomenal*, superficial pe Mircea

Vulcănescu, cel puțin sub unele dintre determinațiile fundamentale ale omului, ale complexe și contradictoriei sale personalități.

Către sfârșitul studenției avea să reflecteze asupra acestor ani, consemnând influența binefăcătoare pe care au exercitat-o asupra lui îndeosebi trei buni prieteni: Stelian Mateescu, Paul Sterian și Anina Rădulescu-Pogoneanu: „Prietenii dragi, da, vă datorez vouă tot, tot ce e bun în mine, de aceea mă bucur mult pentru voi. [Cei trei își luaseră licența în octombrie 1924]. Sunteți «principiile» tuturor faptelor mele — cele bune —, și e de mare preț să respecti, «transcendent» oarecum, să divinizezi principiile. Mi-aduc aminte cum am pășit pragul Universității acum trei ani. Eram tânăr [!] Veneam cu toată patima celor 16 ani să *mă afirm*. Nu prea știam bine ce voi spune, dar Universitatea era un prilej să mă disting. Pân-atunci nu cunoscusem insuccesul. Tot ce încercam, reușise. Eram vesel, mândru, scripitor, vioi, inteligent, activ... și aspirând la dominare! Atunci v-am întâlnit pe voi, prietenii dragi. Pe Stylul [Mateescu], căruia îi datorez îndrumarea spre filosofie și patima — câtă am — spre cunoaștere. Lui Paul îi datorez, prin emulație — voința, caracterul. Aninei îi datorez schimbarea sufletului meu întreg, blândețea, toleranța... și-nă multe! Și-au venit și alte-mprejurări. Pasărea, Râmnicul, milităria, într-un cuvânt: Asecereul. Au venit, într-un cuvânt: «Înfrângerile»! Bune lecții. Din ele am ieșit întregit mai mult decât din izbânzi. — Căci: datorez tuturor acestora întoarcerea spre viața dinlăuntru, modestia, dorința de soliditate, de cinste și de curăție sufletească, renunțarea la voința de putere și de stăpânire, prețuirea oricărui suflet ca atare, indulgența, toleranța, cunoașterea de mine, umilința, puterea de-a fi singur, toate aceste calități care mi-au dislocat spiritul de la-nceput. Făcând inventarul *schimbării mele de caracter*, constatam că tot ce-am câștigat de-un timp încoace sunt doar calități de ale acestor dragi prieteni... care și-au făcut loc în suflet, creându-mă. Originală-n mine-i doar *complexitatea* (oarecum bolnăvicioasă) afectivă. Armata mi-a redus enorm *complexitatea* intelectuală. Am devenit un om simplu“.

Cam acesta trebuie să fi fost Mircea Vulcănescu la încheierea studiilor universitare bucureștene.

Suntem astfel îndreptățiți să presupunem că atât accentele religioase, cât și toleranța ori deschiderea intelectuală ale lui Mircea Vulcănescu decurg, până la un punct, din datele acestei crize de conștiință, care a fost și „o criză de creștere“.

În toamna anului 1925, la fel cu alți tineri licențiați ai vremii, Mircea Vulcănescu pleacă la Paris, în vederea desăvârșirii studiilor și a pregătirii doctoratului. Aci se înscrie la Facultatea de drept și începe pregătirea tezei de doctorat sub îndrumarea lui Paul Fauconnet, cu tema *Essai sur le professions intellectuelles en France. Etude sociologique*, spre a se orienta mai apoi asupra relațiilor dintre economia românească și capitalul străin.

În întreaga etapă pariziană Vulcănescu a fost însoțit de Anina Rădulescu-Pogoneanu, care a știut să îmbine în chip fericit propria-i pregătire cu un ajutor neprețuit acordat tânărului doctorand. Într-o vreme, spre a-și întreține familia (între

timp, apăruse pe lume și micuța Viorica — Vivi) sau pentru a-și procura cărți, Mircea Vulcănescu lucrează, împreună cu Paul Sterian, B. Fundoianu ș.a., ca redactor în cadrul contenciosului societății franceze de asigurări „L'Abcille” (începând din februarie 1927). Totodată, studiază temeinic teologia și activează în cadrul cercurilor ortodoxiste și tomiste din Capitala Franței; a fost și secretar pentru studenții străini al Federației franceze a asociațiilor creștine studențești; a frecventat cercul lui Jacques Maritain, care îl va influența în unele din scrierile sale. Iar printre conferențieri de la Cercul interconfesional de studii religioase și de la Cercul de studii religioase și sociale al studențimii române, alături de N. Berdiaev sau Leon Zander, s-au aflat și Stelian Mateescu, Paul Sterian sau Mircea Vulcănescu.

Ca și în cazul altor tineri intelectuali plecați la studii în străinătate, gândul lui Mircea Vulcănescu este către țară; așa se nasc proiectatele „Scrisori din Paris” (tot în acei ani, D. D. Roșca trimitea asemenea „scrisori” pentru „Viața românească” sau, peste ani, Emil Cioran va trimite corespondențe din Germania pentru „Vremea”). Nu s-a publicat până acum decât o singură „scrisoare”, dar în volumul de față am reținut mai multe, pentru puterea lor de evocare și caracterizare.

Etapa pariziană se încheie în vara anului 1928, după ce obține diploma de studii superioare de doctorat în științe economice și politice, fără a-și susține teza de doctorat. „Stabilizarea” din 1929 din România, criza generală din anii 1929 — 1933, iar mai apoi diversele alte preocupări teoretice sau practice, ca și instabilitatea social-economică și politică nu erau cel mai propice cadru pentru încurajarea vieții științifice, a celei a vieții ideilor îndeosebi, încât Vulcănescu își amână pregătirea acelei teze de doctorat cu încă un deceniu și jumătate.

În cazul lui Mircea Vulcănescu, acesta, odată întors în țară, se avântă cu entuziasm într-o activitate debordantă, de-a dreptul enciclopedică. Paul Sterian — prietenul de-o viață, poetul, sociologul și economistul cu două doctorate — vedea în Mircea Vulcănescu o „sinteză” a lui Iorga, Gusti, Pârvan și Nae Ionescu. Într-o epocă de tot mai strictă specializare, preocupările lui intelectuale, nemijlocite, au mers în direcții multiple — către filosofie, sociologie, economie, istorie socială, etică sau doctrină religioasă, dar și artelor plastice, muzicii sau literaturii le-a dăruit destul din timpul său.

Iată, într-o enumerare fugitivă, fără pretenții de adâncire și analiză — cât timp nu-și au locul aici —, și câteva dintre manifestările în care Mircea Vulcănescu se lansează, cu o competență recunoscută de diferiți profesioniști ai celor mai diverse domenii. Am putea delimita câteva domenii ale acestei activități, desfășurată concomitent sau succesiv în aproape două decenii: participarea la cercetările monografice ale școlii sociologice a lui Dimitrie Gusti; activitatea economică, teoretică și administrativă, în cadrul Ministerului de Finanțe; asistența de Etică la catedra profesorului Gusti, la Universitate; profesoratul la Școala superioară de asistență socială sau la Școala superioară de statistică; activitatea publicistică; aceea de conferențiar, invitat al unor diverse asociații culturale, și de editor al unor publicații sau al unor lucrări; ș. a. m. d.

În administrație Mircea Vulcănescu a început ca referent la Oficiul de studii al Ministerului de Finanțe (din 3 mai 1929), unde a lucrat sub îndrumarea lui Virgil Madgearu, care a avut cuvinte de laudă pentru un astfel de colaborator; a ajuns director al Vămirilor Statului (1935-1937), apoi director al Datoriei Publice (1937-1940); din noiembrie 1940 a condus Casa Autonomă de Finanțare și Amortizare, iar apoi a devenit președintele Casei Autonome a Fondului Apărării Naționale. După rebeliunea legionară de la începutul anului 1941, a fost numit (în 27 ianuarie 1941) subsecretar de Stat la Ministerul de Finanțe, funcție de specialist-tehnician pe care a deținut-o până la 23 august 1944.

Pentru funcția deținută ca subsecretar de Stat a fost arestat în 1946, judecat și condamnat la 8 ani închisoare. A murit la 28 octombrie 1952, la 48 de ani, și a fost înmormântat lângă Aiud, pe unul din dealurile care străjuiesc orașul.

Mircea Vulcănescu își doarme somnul de veci nu departe de cetatea Albei-Iulii, despre care scrisese cândva — într-un avânt poetic, care avea să fie și profetic: „Mărturiile legate de frământarea veacurilor de numele acestui oraș, amintirea durerilor și a împlinirii neamului românesc, fac din cetatea Albei-Iulii [...] inima nevăzută a României”. Prin apropiere aveau să se așeze, peste ani, întru cele veșnice și Lucian Blaga, mai târziu D. D. Roșca, iar de curând Constantin Noica...

Mircea Vulcănescu a fost unul dintre elevii „întemeietori” ai școlii sociologice a lui Dimitrie Gusti și unul dintre colaboratorii apropiați ai profesorului. A luat parte — așa cum am văzut — la prima campanie monografică din 1925, ca și la cele de la Fundul Moldovei (1928), Drăguș (1929), Runcu (1930), Cornova (1931) și din nou Drăguș (1932).

După ce în anii studenției contribuise la întemeierea O.D.A.S.-ului (Opera de ajutorare studențească), odată revenit de la Paris, este numit (până în 1930) director al Oficiului universitar din București, al cărui administrator-delegat era Dimitrie Gusti; acest oficiu a tipărit *Călduza studentului* (1927-1928), în care Mircea Vulcănescu a publicat un amplu studiu privind *Organizarea muncii intelectuale*.

La 1 octombrie 1929 Mircea Vulcănescu a fost numit asistent la catedra de Sociologie, etică și politică a profesorului Gusti, pentru ca din 1930 să fie asistent suplinitor, iar din februarie 1941, asistent onorific. În decursul unui deceniu și jumătate, după ce un an fusese asistent la sociologie, a condus seminarii de etică sistematică și de istorie a eticii. În această specialitate a publicat relativ puțin. Reținem însă substanțialul studiu *Filosofia morală engleză din sec. XVII și XVIII* (în volumul colectiv *Istoria filosofiei moderne*, vol. I, 1937. Omagiu prof. Ion Petrovici).

Mircea Vulcănescu a fost considerat, și pe bună dreptate, „filosoful” școlii gustiene, Traian Herseni fiind „teoreticianul” sociolog, ambii alături de Gusti, desigur. Vulcănescu se mișcă cu mare ușurință de la teorie la empirie, de la problemele teoretico-speculative către cele metodologice sau de analiză a faptelor concrete, pe care le integrează totdeauna într-o viziune unitară, mai generală. A publicat un amplu studiu consacrat analizei personalității profesorului Gusti (în volumul omagial,

dedicat de „Arhiva pentru știința și reforma socială” la împlinirea a 25 de ani de învățământ superior al conducătorului Școlii sociologice de la București); dintre lucrările din domeniul sociologiei, mai amintim: *Teoria și sociologia vieții economice* (1932), *Notes sur les publications de l'école roumaine de sociologie* (1938) ș. a.

Una dintre marile acțiuni întreprinse de școala gustiană a fost aceea de a realiza o *Enciclopedie a României*. În cadrul Asociației Științifice pentru „Enciclopedia României”, Mircea Vulcănescu a fost, alături de Const. Orghidan, administrator delegat pentru primele trei volume; întrucât a fost numit subsecretar de Stat la Finanțe, locul său a fost luat, pentru volumul al IV-lea, de către bunul prieten D. C. Georgescu, el însuși rămânând membru în comitetul de direcție. În afara răspunderilor administrativ-organizatorice pe care le avea, Mircea Vulcănescu a contribuit și cu amplul și bine documentatul studiu consacrat *Războiului pentru întregirea neamului* (vol. I, 1938).

Concomitent cu activitatea economico-administrativă și cea sociologică, Mircea Vulcănescu a fost profesor la Școala superioară de asistență socială, unde a predat cursuri de economie politică și de drept privat, și la Școala superioară de statistică, unde a predat statistică morală. În toamna anului 1944 a revenit ca profesor la Școala superioară de asistență socială, cu cursul de economie politică, și director la Datoria Publică, până în 1946.

Printre ultimele sale preocupări se numără teoria determinismului social, filosofia existențialistă și elaborarea tezei de doctorat. În anii 1944-1946 a reluat pregătirea tezei de doctorat, abordând *Problemele economiei românești după al doilea război mondial*, fără a reuși să o încheie; voia ca lucrarea să fie „rezultatul a 15 ani de observațiuni, de confruntări și de reflecții”.

„Ca economist — cităm dintr-un autoreferat — [Mircea Vulcănescu] s-a preocupat, pe urmele lui V. Madgearu, îndeosebi de caracterele specifice ale economiei românești, precum și de încercarea de a integra, într-o viziune unitară, pe care a numit-o «neomedievalism economic», evoluția din ultimele decenii a economiei mondiale. A contribuit de asemenea, pe urmele lui Eugen Demetrescu, la dezvoltarea preocupărilor de istorie a economiei românești și a îndrumat o serie de tineri către cercetarea problemelor economiei concrete, lucrând — împreună cu falanga economiștilor mai tineri: Durma, Neagu, Iordan, Eugen Demetrescu, Sterian — la tehnicizarea vieții noastre economice”.

Mircea Vulcănescu a fost membru activ al unor numeroase societăți culturale, științifice sau profesionale, precum „Forum”, „Criterion”, Asociația generală a economiștilor din România, Institutul românesc pentru studiul conjuncturii, Asociația română pentru studii politice, Asociația științifică pentru „Enciclopedia României”, Institutul Social Român, Societatea Română de Statistică ș. a.; la multe dintre ele a fost membru fondator și factor deosebit de activ. A fost unul dintre renumiții conferențieri ai anilor interbelici, atât în manifestările publice ale generației, cât și în

cadrul unor diverse societăți (de la „Forum” sau „Criterion”, până la Institutul Social Român, Pro Arte sau Institutul Francez din București).

Totodată, Mircea Vulcănescu a fost membru în comitetul de redacție al unor publicații precum „Convorbiri literare” (în 1934, pe când Al. Tzigara-Samurcaș voia să treacă venerabila revistă în mâinile câtorva reprezentanți ai „tinerei generații”: Ion I. Cantacuzino, Mircea Eliade, R. Hillard, C. Noica, H. H. Stahl, Alexandru Christian-Tell, ș. a.), „Criterion” (1934-1935) „Izvoare de filosofie” (1942-1943) ș. a.

Să mai amintim că, în anii '30, de câteva ori s-a anunțat pregătirea unui volum cu scrieri ale lui Mircea Vulcănescu; pentru volumul în care-și adunase cronicile externe, publicate în „Prezentul”, a scris și o notă introductivă. Dar n-a apărut nici un volum; s-a îngrijit însă de editarea unui curs de sociologie al profesorului Gusti și de tipărirea a patru dintre cursurile lui Nae Ionescu.

În schimb, a desfășurat o intensă activitate publicistică; a colaborat la zeci de publicații, cu numeroase studii, articole, cronici, note ș. a. Dintre publicațiile, de orientările cele mai felurite, la care a colaborat, amintim: „Buletinul A.S.C.R.”, „Tiparnița literară”, „Arhiva pentru știința și reforma socială”, „Dreapta”, „Ideea românească”, „Criterion”, „Convorbiri literare”, „Axa”, „Familia”, „Cuvântul”, „Floarea de foc”, „Gândirea”, „Gând românesc”, „Revista de filosofie”, „Revista de studii sociologice și muncitorești”, „Index”, „Secolul”, „Azi”, „Viața universitară”, „Cuvântul studențesc”, „Dacia”, „Pan”, „Izvoare de filosofie”, „Revista Fundațiilor regale”, „Sociologie românească”, „Limba română”, „Ideea creștină”, „Industrie și comerț”, „Le Moment” (București), „Annales sociologiques” (Paris) ș. a.

Mircea Vulcănescu a făcut așadar parte — așa cum arătam — din gruparea care s-a denumit în anii '30 „tânăra generație”, generație care l-a modelat și pe care a influențat-o puternic; dacă „energicul” Mircea Eliade a fost considerat „șeful” acesteia, Mircea Vulcănescu a fost unul dintre principalii ei purtători de cuvânt. Spre exemplu, la o confruntare cu Mihail Manoilescu, omul politic suficient de versat, care voia să câștige politic și doctrinar „tânăra generație” de partea sa (cu Paul Sterian sau cu Mircea Vulcănescu avusese raporturi mai apropiate prin fratele său, Grigore Manoilescu, încă din anii studiilor pariziene ale acestora), Mircea Vulcănescu a ieșit în arenă și „colaborarea” nu s-a realizat (vezi: *Tendințele tinerei generații*. Două conferințe de Mircea Vulcănescu și Mihail Manoilescu, București, Tipografia ziarului „Universul”, 1934).

Mircea Eliade a început ca literat și publicist, spre a încheia ca savant al unui domeniu bine delimitat, dar și ca un *homo universalis*, fără a-și propune să se ridice la cuprinderea și pătrunderea filosofică; Constantin Noica a vrut să fie numai filosof și s-a realizat ca mare filosof, punându-și întreaga biografie în Operă, cu o construcție ontologică și o splendidă plasmuire, punere în lumină a modelului ontologic românesc; Emil Cioran a rămas moralistul mult prea personal, de o ironie socratică nedezmințită, așezată sub semnul unei viziuni profetice; Constantin Floru s-a vrut prea modest și a reușit să fie un excelent tălmăcitor al lui Hegel sau al lui Leibniz pre

limba și gândirea românească, și un bun acompaniator în editări. Și s-ar putea continua cu Dan Botta, Petru Comarnescu, Ionel Gherea sau Mihail Sebastian ș.a. Mai fiocare a știut, în vreme sau la vreme, să se adune, să se delimiteze, dându-și măsura proprie. Doar Mircea Vulcănescu a continuat să se „risipească”, să nu stea sub „blestemul” unei singure idei — cum spunea Constantin Noica —, pentru o mai amplă cuprindere. Anii de început ai deceniului al cincilea ni-l arată preocupat de gândirea problematicii românești; rod al căutărilor sale sunt *Omul românesc*, *Ispita dacică* sau *Dimensiunea românească a existenței*, iar ca proiect deschis, *Existența concretă în metafizica românească*...

În ideea unei dialectici triadice, a unei mișcări în trei pași, Mircea Vulcănescu, după o serie de căutări din anii studenției, a parcurs o primă etapă, aceea a *delimitării critice*, s-a înscris, ca o mare promisiune și cu o serie de splendide reușite, într-un moment al celei de a doua etape, aceea a *creației*, și... arcul s-a frânt! Optimismul tărmurit, care nu-și refuză coordonata lucidității, trebuie să accepte această realitate a *frângerii*!

Așadar, în activitatea culturală a lui Mircea Vulcănescu distingem între o etapă al cărei început se află în anul 1925 și se întinde până către 1936-1937; îi urmează a doua, în continuare, până în 1946. În cadrul celei dintâi etape, după căutările din anii studiilor bucureștene, cu împlinirea prin teza de licență, avem un prim moment, cu unele afirmări din anii studiilor pariziene, cu o orientare predilect ortodoxistă chiar și în receptarea valorilor culturale franceze; un al doilea moment durează din 1928 până în 1932, cu acea căutare a generației, cu afirmări sociologice, economice și de ordin general-filosof; al treilea moment începe printr-o efervescență spirituală în cadrul „tinerei generații”, la Asociația „Criterion” sau la revista cu același nume, și este continuat printr-o intensă activitate publicistică sau de conferențiar; preocupările filosofice sunt și de această dată răzlețe, legate nemijlocit de anumite evenimente cultural-filosofice, de o necesară luare de poziție; în cadrul seminarului de etică continuă să dezbata teme de etică sistematică și, alternativ anual, de istorie a eticii. Rod al acestor căutări și afirmare a forței interpretative este amplul studiu *Filosofia morală engleză din sec. XVII și XVIII*, pe care l-am mai invocat. În acest al treilea moment al primei etape, interesul filosofului se situează încă în planul general-sistematic și universal-istoric, cu deschideri fie către moralisții englezi sau către Kant, fie către Lenin sau Freud. Filosofia românească este încă un domeniu abordat sporadic: acea ochire generală din conferința radiofonică *Filosofia românească contemporană* prefigurează totuși cea de-a doua etapă a activității lui Mircea Vulcănescu.

În cea de a doua etapă predomină căutările de a determina, sub unghi filosofic, omul și lumea românească. Drept manifestare primă putem considera conferința *Omul românesc*, rostită în cadrul unei fundații culturale studențești. Preocupările sociologice se răresc, mult timp răpindu-i cercetările economico-administrative. Acum publică, spre exemplu, amplul studiu *Două tipuri de filosofie medievală*, dar nu uită să-l dateze: 1927-1942. Spre a determina modelul ontologic românesc, o incursiune arheologică în spiritualitatea românească era mai mult decât necesară, și

ea s-a concretizat în *Ispita dacică*. Manifestarea cea mai aleasă a fost să fie *Dimensiunea românească a existenței*. Ce avea să reprezinte până la urmă *Existența concretă în metafizica românească*, nu ne putem totuși prea bine da seama după textele elaborate care ne-au rămas... Ne surprinde totuși faptul că omul unor numeroase proiecte, de la care au rămas atâtea manuscrise cât nu încap într-o ladă, nu a găsit răgazul consemnării într-o formă unitară a vastei sale deschideri culturale...

Iar a treia (presupusă, desigur) etapă nu e numai... tăcere! Căci Mircea Vulcănescu avea să fie „răs-bunat” (= făcut mai bun) de către Constantin Noica și... nu știm ce ne va mai rezerva viitorul! Să-l ascultăm pe autorul acelei splendide „încercări” asupra limbii și culturii românești, care este *Creație și frumos în rostirea românească*: „Nimic nu poate fi bun de la început omului. Totul e joc secund, și numai răzbunarea unui lucru îl face bun, numai răsplătirea lui îl plătește”. Căci, iată în continuare mărturisirea aceluiași Constantin Noica, de data aceasta din textul așezat drept cuvânt înaintemergător al volumului de față: „în al doilea volum [al „Izvoarelor de filosofie”], [Mircea Vulcănescu] a publicat admirabilul studiu-conferință *Dimensiunea românească a existenței*, fără lecția căruia, poate, n-aș fi scris niciodată *Rostirea românească*”.

Astfel că, formulând o concluzie mai generală, Vasile Vetșanu — bun cunosător al textelor filosofice vulcănesciene — se crede îndreptățit să afirme: „Gândirea lui Mircea Vulcănescu n-a evoluat uniform și nici n-a fost supusă unui singur mod de înțelegere, ci a intrat în sinuoase contradicții, care izvorau dintr-un puternic sentiment al căutării, nefiind lipsită, la capătul tuturor eforturilor sale, de incertitudini și de concluzii tranzitorii, de la un domeniu la altul”.

În perioada dintre cele două războaie mondiale, „generația tânără” este aceea care potențează dezbaterea publică a problematicii de idei, în genere, a celei filosofice, în particular. Până la prima conflagrație mondială, ideile, îndeosebi cele speculative, erau vehiculate de la amvonul catedrei universitare și arareori prin presă sau prin „prelecțiuni publice”. (Tradiția Junimii, în acest sens, nu avea să se repete cu aceeași continuitate și același interes.)

În noile împrejurări ale anilor '20, când idealul național fusese realizat și reformele social-economice considerate încheiate, iar pentru intelectualii români trecea pe prim-plan *idealul cultural*, diverse grupări instituționalizate („Ideea europeană”, Societatea Română de Filosofie, Institutul Social Român, Societatea de estetică ș.a.) contribuie la o mai intensă culturalizare a publicului românesc, al cărui număr crește considerabil și care el însuși s-a dovedit mai receptiv la diversele manifestări. Se cuvine totodată a evidenția efervescența vieții spirituale, cu cele mai diverse și diferite orientări culturale, ideologice aflate în dialog și în tensiune, o întreagă dialectică chiar

* Vasile Vetșanu, *Mircea Vulcănescu în conștiința culturii românești*, în „Viața românească”, un LXXIX, nr. 6, iunie 1984, p. 91.

cu treceri de la o poziție la alta, cum putem azi descifra și o anume confuzie în ideile unor gânditori, dar, oricum, nu erau posibile indiferența, detașarea sau ignorarea.

De la primele sale manifestări (de prin anii 1927-1928), tânără generație nu se simte la largul ei în sistemele instituționalizate proprii generației mai vârstnice. Mai întâi, în chip spontan și izolat, treptat, tot mai conștient și mai organizat, tinerii se opun diverselor cadre „învechite”, aspiră către o manifestare ca grup, iar mai apoi ca „generație”, prin mijloace de comunicare proprii.

Academia Română — ca instituția cea mai de văz a spiritualității naționale — în nici un caz nu putea fi un asemenea cadru, căci dintotdeauna ea a fost o instituție a deja „consacraților”, fără însă a consacra ea pe cineva; Universitatea nu putea fi nici ea un cadru propice, căci numai câțiva tineri au reușit să se integreze ca asistenți, dat fiind numărul oricum limitat al posturilor, dar și mecanismul promovărilor, în care tot generația vârstnică decidea; iar publicațiile cu o anume tradiție („Convorbiri literare”, „Viața românească”, „Ramuri” ș.a.), cele oficiale sau semi-oficiale tindeau către „tradiționalism”... (Când, în 1934, Al. Tzigara-Samurcaș a încercat să treacă „Convorbirile literare” unui grup tânăr, din care făcea parte și Mircea Vulcănescu, sistemul culiselor a funcționat ireproșabil!).

Astfel că au început să se înfiripe, pe rând și pentru scurtă vreme, diverse asociații, societăți, grupări sau o serie de publicații, de orientări la rândul lor felurite, prin care această tânără intelectualitate venea cu o nouă modalitate de valorizare a lumii și cu o lume proprie de valori, care constituiau dreptul și datoria ei, conștientizate, asumate. Din cadrul mai larg al tinerei intelectualități se detașează și se afirmă mai energic această „tânără generație”. „Forum”, „Duh și slovă”, „Criterion” (asociația, apoi revista), „Axa”, „Credința”, „XIII Gemina” ș.a., dacă nu rămân simple proiecte sau nu se blochează de la primele manifestări publice, atunci apar și dispar curând*...

O primă măsură Mircea Vulcănescu și-a dat-o la „Criterion” — cea mai împlinită formă de manifestare a grupării ca „tânără generație” de intelectuali.

După căutări, cu unele afirmări, dar și cu eșecuri, ca „Duh și slovă”, și un popas la „Forum”, în toamna anului 1932 debutează în chip spectaculos Asociația de artă, filosofie și literă „Criterion”.

„Criterion”-ul s-a vrut, în intenția organizatorilor săi — Petru Comarnescu, Mircea Vulcănescu și Paul Sterian îndeosebi —, o tribună de dezbateri libere.

Atât prin problematica abordată, cât și prin poziția spiritual-ideologică și politică a combatanților, simpozioanele „Criterion” au înviorat viața culturală bucureșteană; prieteni și adversari de idei ieșeau din cetatea scrisului în avanscena amfiteatrului de la Fundația „Carol” (actuala Bibliotecă Centrală Universitară) și își încrucișau spadele — folosind, de această dată, mai degrabă argumentele decât adjectivele.

* Deocamdată ne lipsesc multe informații de arhivă și deci și studii privitoare la „Forum” sau la „Duh și slovă”. Cercetări speciale în arhive (instituționale și particulare) vor putea aduce cândva lumină în privința unor asemenea căutări și dibuiri.

„Simpozioanele” (discuții controversate, căci se exprima prin diferite personalități idei diverse, chiar opuse) de la „Criterion” ne trimit cu gândul, nu fără îndreptățire, la „prelecțiunile publice” ale Junimii — acestea din urmă, în fapt, cele mai adesea, conferințe de popularizare a unor idei primite (neîndoiește, justificate pe deplin în anii '60-'70 ai secolului trecut). Într-unul din cele două studii pe care Liviu Antonesei le consacră asociației „Criterion”, o aseamănă cu Junimea. Despre inaugurarea acțiunii culturale criterioniste, tânărul gânditor ieșean spune că „acesta va fi începutul celei mai fascinante aventuri spirituale din epoca [sic!] interbelică, care nu poate fi comparată, poate, decât cu activitatea Societății Junimea în secolul precedent. Ca și în cazul Junimii, membrii grupării interbelice veneau din orizonturi culturale diferite (literatură, filosofie, jurnalism, pictură, coregrafie etc.), dar, spre deosebire de Junimea, ei împărtășeau și convingeri politice și spirituale dintre cele mai diverse. Dacă Junimea fusese o direcție, «direcția nouă» în cultura românească din veacul trecut, asociația interbelică a reprezentat o încercare de sinteză a ceea ce era mai valoros în toate orientările tinerei generații. Criterionul nu a fost un fragment, oricât de important, al tinerei generații, ci expresia spiritului acelei generații în cvasitotalitatea sa. Deosebit de vechea Junime, i-au lipsit însă timpul și mijloacele pentru a putea accede la reformarea instituțiilor epocii”.

Dezbaterile criterioniste aveau să fie cu totul altceva și decât conferințele-monologuri de până atunci. Simpozionul despre Lenin, spre exemplu, a trebuit să fie repetat, iar cel despre Freud a durat trei ore; s-a încercat reluarea lui, dar autoritățile au interzis repetarea; permisiunea de a se ține s-a obținut de la ministrul de Interne (Ion Mihalache) în seară târziu, după ce publicul, sătul de așteptare, se împrăștiase.

Simpozioanele din ciclul „Idoli” (în sensul filosofic al termenului) au fost consacrate unor personalități ale secolului al XX-lea, reprezentative pentru tendințele și curente de idei ale veacului: Lenin, Freud, Chaplin, Gide, Mussolini, Bergson, Krishnamurti, Greta Garbo, Gandhi, Valery. Asemenea simpozioane erau prezidate de personalități de prestigiu ale vieții noastre culturale: C. Rădulescu-Motru, Ion Petrovici, S. Mehedinți, Ion Marin Sadoveanu, Mihail Manoilescu, Mihai Ralea, Paul Zarifopol ș.a. Iată și numele câtorva dintre combatanți din cadrul manifestărilor (într-o ordine întâmplătoare): Alexandru Vianu, Haig Acterian, Pompiliu Constantinescu, Lucrețiu Pătrășcanu, Șerban Cioculescu, Emil Gulian, P. Vișoreanu, Mircea Grigorescu, Mihail Polihroniade, Anton Holban, Eugen Ionescu, H. H. Stahl, C. Enescu, I. Popescu-Sibiu, Ion I. Cantacuzino, Al. Mironescu, I. Brucăr, N. Bagdasar, D. C. Georgescu, Pavel Costin Deleanu, Dan Botta, Constantin Floru și desigur Petru Comarnescu, Paul Sterian, Mircea Vulcănescu ș. a.

În toamna aceluiași an 1932, al doilea ciclu a fost consacrat „Culturii românești actuale”; desfășurat sub forma conferințelor însoțite de lectură, a cuprins poezia,

* Liviu Antonesei, *Le Moment Criterion — un modèle d'action culturelle*, în vol. colectiv *Culture and Society*, Iași, Edit. Academiei, 1985, p. 191-192.

romanul, teatrul, critica și escul, ziaristica, artele plastice, muzica și dansul, arhitectura, filosofia și curentele de idei.

La începutul anului 1933 s-a continuat cu alte teme, pentru ea în toamna aceluiași an să fie organizat ciclul de simpozioane sub titlul „Tendințe 1933”. Iată câteva dintre aceste „tendințe”, în viziunea organizatorilor (se păstrează o serie de ciorne ale programelor, cu titluri sau invitații, scrise de Mircea Vulcănescu): Autarhie? Sensul vieții în literatura actuală; Dictatură?; Fenomenologie?; Război?; Civilizație?; Rasă? ș.a. Cel de-al doilea ciclu era intitulat „Marile momente ale muzicii” și se ținea la sala Dalles; spre exemplu, a doua conferință a ciclului a fost rostită de Paul Sterian și a fost consacrată „Expresionismului și noului clasicism”.

Deși asociația „Criterion” era cunoscută îndeosebi prin simpozioanele organizate, în cadrul ei au activat și o serie de alte secții, precum cea de critică și literară, de teatru, muzică, plastică ș.a. La reușita manifestărilor și-au dat concursul numeroși artiști, dintre care amintim pe Mac Constantinescu, Floria Capsali, Marietta Sadova, Lili Popovici, Apriliana Medianu, Sorana Țopa, Sandu Eliad, A. Pop-Marțian ș.a.

În cadrul asociației „Criterion” s-ar putea distinge, credem, între patru „grupuri”: unul, preocupat îndeosebi de aspectul cultural propriu-zis și interesat deci în menținerea unității grupării, spre a înfăptui, prin conlucrare (tensionată, firește, dar nu până la dezbinare, și stimulativă prin exprimarea liberă a poziției proprii și prin dispută), o nouă spiritualitate culturală românească; aci ar intra: Mircea Vulcănescu, Constantin Noica, Petru Comarnescu, Dan Botta, Paul Sterian, Emil Cioran, Mircea Eliade ș.a.; alte două grupări pun pe prim-plan aspectul politic al conlucrării culturale; tensiunea dintre cele două grupuri — reflex al tensiunii sociale și politice din sistemul național — s-a accentuat treptat în chiar toiul simpozioanelor, unii reprezentând stânga sau evoluând spre ea (Lucrețiu Pătrășcanu, Mircea Grigorescu ș. a.), iar alții dreapta sau evoluând spre ea (M. Polihroniade, Pavel Costin Deleanu ș.a.); al patrulea grup era aparent și relativ indiferent față de aspectul politic, tinzând către cel dintâi grup; aci se situau: Ionel Gherea (nu altul decât fiul lui C. Dobrogeanu-Gherea și fratele lui Alexandru Dobrogeanu-Gherea, temperament mult deosebit de aceștia, care erau adevărate naturi vulcanice!), Constantin Floru ș.a., ca și marea majoritate a artiștilor.

Și în cazul „Criterionului”, presiunea sistemului global și tensiunea politică internă s-au dovedit mai puternice decât aspirația conlucrării culturale și inevitabilul s-a produs: gruparea s-a destrămat. Ea a rămas totuși ca o frumoasă strădanie și aspirație culturală a tinerilor de a conferi un sens convergent, chiar dacă nu și unitar, pe fondul unei tensiuni concrescătoare. „Asociația «Criterion» — va nota, peste câteva luni, Mircea Vulcănescu — era o încercare de manifestare în comun a tinerei generații, o tribună, ci nu un curent sau o doctrină. Ea reunea tineretul de orice opinii, doritor să discute împreună problemele vremii, cerându-i o singură condiție: respectul opiniilor potrivnice, ca manifestări ale gândului, chiar dacă nu erau împărtășite. Asociația își închipuia că divergențele de păreri nu înlătură cu necesitate stima reciprocă”. (În „Criterion”, an I, nr. 2, 1 nov. 1934, p. 6).

Unul dintre proiectele nerealizate ale asociației „Criterion”, în prea scurta ei perioadă de existență, a fost editarea unei publicații proprii. Peste câteva luni de la destrămarea asociației, în toamna anului 1934, a apărut o publicație cu aceeași denumire, dar nu ca organ al dizolvatei asociații. Așadar, „*Criterion*, Revistă de arte, litere și filosofie” a apărut la București, în șapte numere, între 15 octombrie 1934 și februarie 1935. Într-o casetă redacțională, repetată în fiecare număr, se atrage atenția că: „*Revista «Criterion»* nu reprezintă Asociația de arte, litere și filosofie cu același nume. Titlul acestei reviste se explică prin faptul că redactorii ei, toți membrii ai Asociației «Criterion», înțeleg să continue ideile pe temeiul cărora au lucrat în sânul acesteia. Responsabilitatea revistei aparține deci în mod exclusiv d-lor Ion Cantacuzino, Petru Comarnescu, Mircea Eliade, Constantin Noica, Henri H. Stahl, Alexandru Cristian Tell și Mircea Vulcănescu, care o redactează. Revista apare la 1 și 15 ale lunii. Corespondența redacției se trimite pe adresa: Alexandru Cristian Tell, Calea Victoriei 177, București”. Celor de mai sus li s-a adăugat, pentru numerele 2-5, Constantin Enescu.

„*Criterion*” este o publicație consacrată reabilitării ideii de spiritualitate confruntată cu realitatea românească, dar și europeană, nu întotdeauna de orientare spiritualistă. Au apărut, în total, șapte numere (dintre care 3-4 și 6-7 duble); nr. 8 a fost pregătit pentru tipar, dar revista a fost suspendată. Au mai colaborat: Dan Botta, Anton Golopenția, Octav Șuluțiu. Câteva rubrici au fost intitulate: *O carte*; *Un om*; *O idee*; *Un desen*; *O problemă*; ... *Și câteva puncte de vedere*.

Dintre studiile și articolele mai importante apărute în „*Criterion*”, amintim: Petru Comarnescu, *Dezacordul dintre adevărurile spiritului și fenomenele prezentului* (nr. 1); Constantin Noica, *Moartea omului de mâine* (nr. 1), *Problematică* (nr. 6); Mircea Eliade, *Poimâine* (nr. 1); *De ce sunt intelectualii lași?* (nr. 2), *Reabilitarea spiritualității* (nr. 6-7); Anton Golopenția, *Situația intelectualilor români* (nr. 3-4); Dan Botta, *Puterea cuvântului* (nr. 5) ș.a. Totodată, fiecare număr are și o ilustrație, însoțită de un comentariu: un desen al lui Rafael reprezentându-l pe Aristotel (nr. 1), o mască populară de la Nereju (nr. 2), un desen al lui Brâncuși (nr. 3-4), o statuie a lui Michelangelo (nr. 5), o gravură de Goya (nr. 6-7).

La „*Criterion*” Mircea Vulcănescu a adus cea mai substanțială contribuție, cu studiile cele mai maple; aci a publicat: *Spiritualitate* (nr. 1), *Un desen* (nr. 1), *Generație* (nr. 3-4). În jurul filosofiei lui Blaga (nr. 5), iar pentru numărul 8 pregătise *Recitalul lui Gabriel Negry*.

Analizând, spre exemplu, studiul consacrat de Mircea Vulcănescu conceptului de „generație”, Constantin Schifirneț notează: „În această aprigă dispută s-a simțit nevoia din partea unora dintre reprezentanții tinerei generații de a clarifica noțiunea de generație. Cel mai important studiu pe această temă este cel semnat de Mircea Vulcănescu, intitulat *Generație* (în „*Criterion*”, nr. 3-4, 1934). Este o abordare multidisciplinară a conceptului de generație, multe dintre ideile sale fiind valabile și astăzi”.

* Constantin Schifirneț, *Generație și cultură*. București, Ed. Albatros, 1985, p. 27-28.

Gândul prim și fundamental al lui Mircea Vulcănescu a fost unul de natură filosofică. Într-o epocă bântuită de neopozitivism și pragmatism, setea de absolut îl mână către existența integrală. Ajunge până la a-și intitula proiectul propriului „sistem filosofic” cu un concept care devansează teoretizările existențialiste de peste câțiva ani, și anume prin termenul de „existentism”. Dar chiar până la „existentism” a trecut printr-o serie de căutări.

Un manuscris poartă titlul: *Concepții originale din încercare asupra existenței*. Care sunt aceste „concepții originale”? Ele sunt de ordin psihologic, logic, estetic și etic, spre a se înălța de-aici la „natura existenței” și a coborî apoi la „clasificarea științelor, artelor și practicelor”. Fiind mai degrabă un plan — desfășurat pe două pagini — decât o expunere sistematică, meritorie rămâne strădania de a gândi consistent asupra existenței integrale.

Căci acele „concepții originale” constau, printre altele, din „hypoteza energetică a conștiinței”, din „încercări asupra hypotezei asociațiunilor dinamice ale lui Ribot”, cu „critica și completarea opiniilor d-lui A. Binet”, sau din „teoria progresiei complexității în organizarea stărilor de conștiință”, toate acestea concepute din perspectiva psihologiei, invocată, din câte ne dăm seama, ca punct de plecare și fundament. Căci și logica sau estetica sunt privite sub unghiul psihologiei; spre exemplu, la punctul „estetica”, prima întrebare sună astfel: „Poate exista o logică afectivă?” Pentru ca, la „etică”, să se gândească la „necesitatea unui nou termen: proprietatea [adecvarea]; natura ei dinamică — intermediară și complexă”, spre a enunța: „Idealul vieții este fundamental etic”, principiu ce poate servi drept motto pentru un întreg sistem etic.

Doar o frază este elaborată în acest manuscris și ea ne probează căutări și disponibilități pentru o reală adâncime filosofică: „Numai astfel, cugetătorul cu sufletul senin va putea, adâncind tot mai mult nemărginirea acestei vieți, să se pătrundă de natura ei și, admitând punctul nostru de plecare și disciplina posibilităților pe care acesta i-o incumbă, va putea înțelege, simți și făptui, în ritmul vecinic natural al lumilor, trăind în însăși *Armonia universală*.” Ceea ce ne poartă aci, de la sine, către Vasile Pârvan, unul dintre mentorii spirituali ai tinereții lui Mircea Vulcănescu.

Într-o formă elaborată se păstrează *Introducere în fenomenologia teoriei cunoștinței*. Aci Mircea Vulcănescu se preocupă să răspundă la două întrebări: „Ce este fenomenologia?” și: „Ce urmărește fenomenologia teoriei cunoașterii?”, pentru ca, pornind de la anume răspunsuri, să determine „caracterele cercetării fenomenologice ale teoriei cunoașterii”. Pentru tânărul gânditor prezintă importanță „cercetarea teoretică [...] a cercetărilor despre cunoștință”. El urmărește deci să elaboreze nu atât o lucrare de teorie a cunoașterii, de cercetare teoretică a cunoștinței, cât una fenomenologică, una din care să se degaje „semnificația” problemelor și a soluțiilor epistemologice. De ce? Tocmai pentru că preocupările și soluțiile gnoseologice prezintă semnificație în structurarea diferitelor tipuri de civilizație. Avem aci o idee ce merită osteneală și care ar fi putut deveni secundă în preocupările românești interbelice de axiologie și de filosofie a culturii. Excursul în fenomenologie anticipează modelul

metodologic prin care va aborda, peste două decenii, *Dimensiunea românească a existenței*, subintitulată, precum se știe, *Schiță fenomenologică*. Gândul ne poate purta — dar numai purta! — și către ceea ce Constantin Noica a dezvoltat, peste alte decenii, în *Spiritul românesc în cumpătul vremii. Șase maladii ale spiritului contemporan*.

O asemenea cercetare lui Mircea Vulcănescu îi apare ca semnificativă atât prin reflexul în planul cultural-civilizatoriu, cât și pentru cel epistemologic propriu-zis, care trebuie să determine, în primul rând, conținuturi și, numai în al doilea rând, forme: „Fenomenologia teoriei cunoștinței pleacă de la faptul gnoseologic propriu-zis, de la împrejurarea că există în istoria culturii omenescă o întrebare despre cunoștință și pe această cată s-o înțeleagă, nu rezolvând-o direct, ci lămurindu-i rosturile și-nțelesul”. Iată de ce, „lămurind astfel sensul însuși al întrebării despre cunoaștere, fenomenologia teoriei cunoștinței apare ca o «prolegomenă» necesară la orice teorie a cunoștinței, care vrea să dea seama în mod critic și lămuritor de obiectul ei”.

Așadar, punctul de pornire în imaginarea „sistemului filosofic” se află în gnoseologie (ca și în cazul lui Kant și al altora), căci lui Mircea Vulcănescu aceasta i se pare a fi elementul realist, întrucât pleacă de la imediat, de la „fenomen” (Să fie și aci o influență din prelegerile lui Mircea Florian?!)

În primii ani ai studenției, Mircea Vulcănescu s-a aflat în bune raporturi cu Mircea Florian. În câteva *Note asupra „esenței”*, scrise în 1924, el distinge, ca un sens al „firii”, felul de a fi, esența. „Lucrurile sunt susceptibile unele din ele de însuflețire; pentru acelea, fire e valabil, pentru altele, nu. Pentru piatră nu pot zice «firea pietrii», ci «natura pietrii». O nouă expresie e uneori și «ca atare»”. Spre a specifica de îndată sursa influenței: „sugestii de la Florian”.

Iată-l pe Mircea Vulcănescu preocupat încă din 1924 de a determina conținutul „rostirii filosofice românești”, cu expresia consacrată de Constantin Noica. În *Note asupra „esenței”*, Vulcănescu distinge trei sensuri pentru „fire”: „1. e în firea lucrului să fie astfel” (firea = esența, *natura*); „2. e firesc să fie astfel” — este *natural*, și: „3. este astfel (acest lucru) prin firea lui (felul său de a fi)”.

Alte însemnări păstrate privesc „discriminările ființei”, de la „Existență (E firesc)”, prin „cunoscibil” și prin „cunoscut” către „real” ș.a.m.d. Sub unele aspecte, se va reveni asupra unor astfel de „rostiri” în *Dimensiunea românească a existenței*; ele urmau să fie mai amplu investigate în proiectata lucrare *Existența concretă în metafizica românească*, rămasă în faza de proiect, din care n-a elaborat decât anume reflexii privind *Insul, Firea, Chipul...*

Și în vremea studiilor pariziene Mircea Vulcănescu continuă să reflecteze la o viziune filosofică „sistemică” asupra existenței integrale. Printre proiectele rămase în fișe, însemnări, dăm peste titlul: „Philosophie de la vie integrale. Essai sur l'existence”; sau, într-o altă denumire: „Essais sur l'existence. Statique — Être. Étude des possibilités constructives de l'être”. Plănuț în trei „volume”. „Essais sur l'existence” ar fi trebuit să cuprindă: „Concevoir, vol. I. Cinématique de l'existence. Philosophie de la vie moderne”; „Être, vol. II. Statique de l'existence. Philosophie

de la vie moderne" și „Vive, vol. III. Dynamique de l'existence. Philosophie de la vie moderne".

La Paris, Mircea Vulcănescu mai scrie despre *Misticismul și teoria cunoștinței*, cu referiri la Nietzsche, Pascal, tomism, Blaga sau Nae Ionescu. Tot acum (în vara anului 1926) vrea să polemizeze cu prietenul său Stelian Mateescu, care publicase în „Gândirea" (an VI, nr. 3, apr. 1926, p. 141-142) o cronică la *Fenomenul original*, studiul lui Blaga, apărut în 1925; sau redactează câteva însemnări sub titlul *Notes sur les types*, pe care nu le-am reținut pentru volumul de față.

Mircea Vulcănescu s-a gândit chiar la „sistemul meu filosofic: Existentialismul", conturat în câteva pagini păstrate. Acest „sistem" ar fi cuprins: „1. Analiza cunoașterii: Filosofia cunoștinței. — 2) Procesul de ansamblu: Filosofia filosofiei. — 3) Procesul special: Filosofia științelor". Iar primul principiu al „existentialismului" este: „Negatio non est, affirmationes omnia sunt!".

Din însemnările păstrate, constatăm că a elaborat curgător numai prima parte: „Analiza elementelor cu ajutorul cărora luăm cunoștință despre orice existență". O asemenea analiză, precedată de alte lucrări proprii, la care autorul trimite (cum ar fi *Evoluția psihismului* sau *Cercetări asupra cunoștinței*), este realizată din perspectivă psihologică și de aceea nu merită o atenție specială aci, chiar dacă sunt aduși în discuție Kant, Bergson sau Rădulescu-Motru.

Într-un „plan" al „Introducerii", plecând de la „constatarea că actuala mișcare filosofică nu a ajuns la o sinteză generală a concepțiilor omenești", Mircea Vulcănescu urmărește prinderea lor într-un „sistem"; prin „sistem" dobândim nu atât cunoștințe noi și metode, cât, mai ales, „îmbinarea acestora așa ca mintea să nu se rătăcească în ele". De aceea, filosoful consideră că pragmatismul, spre exemplu, nu s-a constituit ca sistem filosofic. Iar „sistemul" pe care Mircea Vulcănescu îl propune și-l închipuie că poate fi o „îmbinare de materialism și idealism", de realitate și imăginaritate, un „raport între ceea ce este real și ceea ce e imăginar, dar tot este". O a doua distincție asupra existenței, căreia urmărește să-i dea o soluție, este aceea dintre existență în genere și existența cunoscută, distincție clasică — după cum se știe — în gnoseologie.

Din același „plan" mai facem cunoștință „cu postularea principiului armoniei universale" sau cu o serie de problematice ce ar urma să fie dezbătute și expuse, și anume: „I. Despre relațiile dintre realitate și existență. II. Despre relațiile dintre cognoscibilitate și existență. III. Despre relațiile dintre afirmație și existență. IV. Despre domeniile subiective ale existenței". Nu lipsesc nici câteva scheme de concepere a structurării existenței, asupra cărora iarăși nu ne oprim acum.

Asemenea însemnări, rămase în diverse stadii ale meditării sau ale redactării, probează frământarea metafizică a tânărului gânditor, disponibilitatea și capacitatea sa sintetizatoare și nu ne rămâne decât să regretăm că asemenea căutări nu și-au găsit continuarea și desăvârșirea în preocupările teoretice din următoarele două decenii.

* Aci cu sensul de elemente materiale și spirituale.

Gândul „sistemului" filosofic este prea curând abandonat. Rând pe rând al absorb: teza de licență, susținută în sociologie; participarea la campania monografică de la Goicea Mare (1925); preocuparea pentru o teză de doctorat în domeniul economiei politice; contactul, la fața locului, cu cultura franceză, îndemni cea religioasă, pe linia lui Maritain etc.; dar mai ales preocupările sociologice, economice sau de simplă administrație (este drept, o bună parte din ele s-au fructificat la nivelurile înalte ale sistemului național-statal al epocii, și anume într-o formă exemplară) ș. a.

Și totuși, credem că întreaga creație a lui Mircea Vulcănescu — atât cât a reușit să ne dea — poate fi pusă sub semnul filosofiei, al unui model filosofic românesc.

Pentru Mircea Vulcănescu, „filosofia este încercarea gândului de a pătrunde existența. Ea e, în aceeași măsură, o disciplină și o boală". Sarcina filosofului este — într-o subtilă dialectică — aceea de „a pune întrebări, acolo unde alții n-au nici o nedumerire", „și nu a pune, ci a-ți pune întrebări". Filosofia este și o „boală", căci gânditorul pune întrebări nu atât semenilor săi, cât mai degrabă sieși. În consens cu unii dintre reprezentanții „tinerii generații", care se întorc la funcția originală a filosofului (= înțeleptul), Mircea Vulcănescu va concepe filosofia ca fiind „o cale singulară și spinoasă, în care omul nu gustă nici plăcerea vanitoasă a aprobării altora".

Dacă știința se caracterizează — după Mircea Vulcănescu — prin obiectivitate, relativitate și sumabilitate, în schimb, filosofia ar fi subiectivitate, originalitate și are caracter absolut. Să le luăm pe rând. În cercetarea științifică, mai mulți savanți pot ajunge la același adevăr științific, în vreme ce în filosofie personalitatea gânditorului își pune în chip hotărât (dar nu hotărâtor) pecetea asupra viziunii, asupra plasmuirii filosofice. Totdeauna filosoful e cineva, o anume individualitate, care îmbogățește cu specificitatea sa generalitate filosofică.

Dacă omul de știință se comportă față de predecesorii săi aproape întotdeauna într-un mod reverențios (dacă nu-i uită de-a dreptul), filosoful crede mai întotdeauna că „filosofia lui este singura filosofie adevărată, iar celelalte... sunt erori (mai mult sau mai puțin scuizabile)".

Orice filosofie vrea să fie o imagine sintetică, totalizatoare asupra existenței integrale. O asemenea „unificare totală" nu este, pentru Mircea Vulcănescu, decât o „pretenție", așa cum este și pentru D. D. Roșca (vezi, în *Existența tragică*, 1934, ediție definitivă 1968, cap. „Mitul raționalității integrale").

Spre a respinge „pretenția" unificării totale, Mircea Vulcănescu pune în joc conceptul de „experiență". Nici un filosof nu poate generaliza asupra totalității experienței, întrucât — sub aspectul obiectivității științifice — el nu poate deține toate datele pozitive, obiective ale științei, iar sub aspectul determinării individuale, nici un gânditor nu poate deține conținutul sufletesc al experienței tuturor individualităților umane.

De aci, nesumabilitatea, ci „diversitatea valorificării faptelor din câmpul experienței" și, deci, a viziunilor filosofice. Dar această „diversitate" nu poate fi o variabilitate la infinit, căci orice filosofie are (și) o întemeiere rațională. Or, raționalitatea

este unitară. Și aici, spiritul de finețe al lui Mircea Vulcănescu îl ferește să cadă în mrejele raționalismului abstract (așa cum a fost înțeles de către Descartes, Spinoza, Leibniz sau Kant), ale universalismului. Pentru el, „suspectă e [și] pretenția lui [a gânditorului filosof] de a unifica rațional această experiență”.

Nuanțările lui Mircea Vulcănescu — chiar dacă noi nu reușim aici să detectăm un obiectiv special al lor — au o semnificație majoră atât pentru o înțelegere mai adecvată a momentului și a devenirii filosofice românești interbelice, cât și, sub un aspect mai general, pentru o pricepere a gândului și spiritului filosofic în fenomenologia lui istorică; iar sub aspect contemporan, prezintă importanță ca principiu de pus în discuție în procesul regândirii permanente a statutului — ca determinare și rol — al filosofiei în câmpul culturii.

Ampla și multicolora paletă a filosofiei românești interbelice își află unele dintre determinările sale atât în saltul făcut de lumea, de spiritualitatea românească în prima jumătate a veacului nostru, cât și în, pe de o parte, resemnificarea conceptului de filosofie, iar pe de altă parte, în marea varietate a personalităților filosofice instituite, con-stituite.

Filosofia românească interbelică nu-și mai află originea epistemică în religie, ca la Neagoe Basarab sau la Dimitrie Cantemir, sau în logică, precum la Titu Maiorescu, sau într-o problematizare a unei personalități (nesincronă în plan european), ca la Vasile Conta, sau în filosofia kantiană, cum o concepea Rădulescu-Motru în *Elemente de metafizică* (1912, subintitulate, în ediția din 1928: *pe baza filosofiei kantiane*). Avântul cultural românesc dintre cele două războaie mondiale, marcat atât în preocupările și rezultatele științifice, cât și în valorile artistice, potențează creația filosofică într-un plan superior. Acum, în epocă, nu se mai poate filozofa sub specia filosofiei generale — *general*, în sens de pur speculativ —, câtă vreme se constituie serioase preocupări și cercetări științifice, sociologice, economice, istorice, juridice, pedagogice, psihologice, de istorie și teorie literară, estetice etc.

Sub aspectul fenomenologiei istorice, linia aristotelică — cu amplă deschidere către științele naturii — a fost în permanență reechilibrată de linia platonice, în prelungirea căreia se înscriu preocupările de filosofie a culturii, a artei, de axiologie.

În genere, unii dintre filosofi își întemeiază generalizările, teoretizările îndeosebi pe fapte de ordin material, pe studiul practicii sociale și istorice, pe datele pozitive ale științelor naturii, pe ceea ce Mircea Vulcănescu denumeste „fapte-semnal”, în vreme ce alții mută accentul pe datele de ordin spiritual, pe trăirile sufletești sau spirituale, pe „experiența” lor, cu un termen căruia Mircea Vulcănescu îi acordă o semnificație specială.

Filosofii sunt — cu o splendidă metaforă a aceluiași — „întocmai ca nicăierii, dintre care unii își conduc corabia după farurile de pe coastă, pe când alții și-o conduc adaptându-se farurilor din cer”. Iar acele faruri din cer nu pot fi decât „ideile” platonice, interpretabile însă, la rândul lor, în linie platonician-plotiniană, într-una teologizantă sau într-una realistă. Mircea Vulcănescu crede în acele idei eterne (sau divine), dar nu abdică de la exigențele raționalității. „Eu am văzut idei” poate spune

și el, împreună cu Camil Petrescu, căruia îi dedică studiul *Despre «experiență»*. Căci acest: „Eu am văzut idei” poate constitui o teză centrală într-o viziune realistă; ea cu greu mai poate fi supusă îndoielii metodice de tip cartezian, după ce în filosofia europeană a fost teoretizat conceptul de idei-forță; iar în vremea noastră, cu atât mai puțin, când atât știința, cât și ideologia în genere; în chip specific, pun în mișcare milioane de oameni către o lume mai bună, „visată”, „văzută” mai înainte de către filosofi și teoretizată sub conceptul de ideal social și uman.

Ca puțini alții în perioada interbelică, Mircea Vulcănescu reușește să determine unitatea și diversitatea în spiritualitatea „tinerei generații”, înțeleasă în ultimele noastre decenii, mai ales prin manifestările sau prin ideile unuia sau altuia dintre reprezentanții ei. Cu textele lui Mircea Vulcănescu pe masă, putem avea o înțelegere mai nuanțată a unității, dar și a deosebirilor, dezacordurilor și contradicțiilor, a dinamicii acestei generații interbelice. E drept, pentru o înțelegere mai cuprinzătoare, am avea nevoie și de o serie de alte texte, dintre care să nu lipsească cele ale lui Petru Comarnescu, Mircea Eliade, Paul Sterian, Emil Cioran, Mihail Sebastian, Andrei Șerbulescu, Constantin Floru, Petru Manoliu, Dan Botta, Constantin Noica ș.a. Strădaniile lui Constantin Noica din ultimul deceniu de a propune discuției pe Ionel Gherea, Mircea Vulcănescu, Mircea Eliade sau pe Emil Cioran sunt învecinate gândului de unitate în diversitatea generației.

Mircea Vulcănescu știa, ca puțini alții, să-ți preia și să-ți facă ție însuși mai inteligibil gândul ce te frământa, cum o spune Constantin Noica și ne-o mărturisea și Alexandru Dragomir.

Se știe că unul dintre conceptele centrale în jurul căruia s-a grupat „tânără generație” este cel de *experiență*. Spre a fixa acest concept, Mircea Vulcănescu întreprinde o incursiune sintetică în istoria filosofiei, începând cu o preistorie și continuând cu gânditori medievali precum Buridan sau Roger Bacon. Prin Francis Bacon se impune experiența cu sensul de „cunoaștere prin simțuri a lumii externe”, iar prin moraliștii englezi din veacul al XVIII-lea și prin David Hume se definește, în chip paradoxal, sensul opus, de „cunoaștere imediată de sine însuși, a spiritului, a sufletului desfășurat în timp”. Dar numai aparent în chip paradoxal, căci, în unitatea lor, cele două curente filosofice se opun împreună raționalismului clasic, în care rațiunea este concepută ca fiind izvorul și temeiul cunoașterii.

Cu fenomenologia, pentru experiență se impune înțelesul de „dată imediată”, obținută printr-un alt gen de prelucrare decât intuiția imediată, anume printr-o „intuiție de ordin special, o intuiție a esențelor”, la care se ajunge prin ceea ce s-a denumit „reducția eidetică”. (Sigur că toate astea ar avea nevoie de explicații suplimentare, care ni se oferă în studiul *Despre «experiență»* și la care îl trimitem pe cititorul binevoitor, căci aici ne-am îndepărta prea mult de obiectivul unei introduceri). Iar cu „sensul vitalist” ne apropiem de înțelegerea „experienței” ca „trăire”, și astfel ni se deschide porțița către „tânără generație”.

În cultura românească interbelică Mircea Vulcănescu detectează sensul baconian, empirist al experienței la P. P. Negulescu. Doar că „tânără generație” simte

chemarea să vină cu o „experiență” proprie, spre a impune o lume proprie de valori, ca menire firească, necesară a oricărei generații ce se instituie în concreșterea generațiilor ca umanitate. Pentru această generație românească, în descrierea lui Mircea Vulcănescu, „în sensul general, *experiența e cunoașterea datelor concrete existente de fapt, prin încercare directă*”, vrându-se a fi o sinteză a sensului baconian și a celui impus în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea, în fapt, o altă modalitate a înțelegerii experienței ca „trăire” și nu străină, de altfel, de sugestiile sociologiei.

Dar cât de variată este această înțelegere a experienței în tânăra generație! Aci se înscriu complectudinismul, experiențialismul, dar și negativismul câtorva tineri. Din acea panoramă a „tinerei generații” — schițată în finalul studiului — ne reține atenția modul în care autorul nostru se concepe pe sine: „*Alții, lucizi, abdică de la luciditatea lor, printr-un act de voință și cred în încercările lor și ale altora, fie că li se pare mai frumos, fie pentru că acest lucru le e cerut de o evidență specială. (Aci s-ar situa poate subsemnatul.)*” Luciditate și avânt, luciditate și plasmuire, luciditate și un nou chip spiritual al vremii, o nouă spiritualitate.

Un alt concept abordat de „tânăra generație” este cel de *spiritualitate*. Acesta este teribil de angajant, vrându-se să fie dător de seamă pentru perenitatea în cultura română a tinerilor gânditori interbelici. Căci, dacă conceptul de experiență desemna instrumentul epistemologic al intrării în lume, al plasmuirii, cel de spiritualitate, poate mai exact spus: cel de „noua spiritualitate”, desemna sensul, finalitatea, idealul cultural al „tinerei generații”.

Termenul de *spiritualitate* a fost consacrat de către Mircea Eliade — prin serialul său intitulat *Itinerariu spiritual*, publicat în „Cuvântul” (între 6 septembrie și 16 noiembrie 1927) —, apoi prin ancheta privind „Noua spiritualitate”, inițiată de Petru Comarnescu în paginile „Tiparniței literare” (1928). Mircea Vulcănescu a fost solicitat și el să se pronunțe, alături de purtători de cuvânt ai unor diverse generații sau orientări, precum: Nicolae Iorga, C. Rădulescu-Motru, Octavian Goga, Eugen Lovinescu, Lucian Blaga, Nichifor Crainic sau mai tinerii Șerban Cioculescu, Ionel Jianu, Mircea Eliade, Mihail Sebastian, Vasile Băncilă ș. a.

Cu spiritul său de discernământ, de om al nuanțelor, Mircea Vulcănescu distinge, pentru „noua spiritualitate”, între „o nouă viață interioară”, „o nouă viață culturală”, și „o nouă viață duhovnicească”, opțiunea sa mergând, acum, la 24 de ani, către poziția pe care o exprimase și la 18 ani; atunci se plasa într-un „misticism vag”, cum mărturisea el însuși, pentru ca acum să fie într-o poziție teologizantă: „În al treilea sens, autentic, viața spirituală înseamnă viața veșnică, viața în Duhul Sfânt. Am văzut că viața interioară e sterilă și că valorile sunt pieritoare. Totuși, orice viață interioară cuprinde în ea o aspirație spre depășire a propriului eu, și orișice valoare e dorită vecinică și realmente stăpânită”. Ceva mai mult, atât viața interioară cât și cea culturală ar tinde către o asemenea „viață duhovnicească”. Or, sunt pagini scrise în anii aceia ai crizei interioare, despre care scriam mai sus.

Iată cum, într-o problematică centrală, căutarea de sine, autentică, a lui Mircea Vulcănescu se cantonează într-una „duhovnicească”. Deocamdată. Căci aventura continuă. Să reținem, în acest moment al devenirii sale „spirituale”, că „experiența” de la Pasărea era mereu vie și că ecourile atmosferei teologizante din cadrul Y.M.C.A., Y.W.C.A. sau al A.S.C.R.-ului, sau cea din cercul lui Jacques Maritain de la Paris, de unde abia revenise în țară, sau cea din jurul „Gândirii”, spre care tindea acum, erau încă puternice. Dar aventura spirituală continuă; așa cum spunea el însuși, în vreme ce „viața duhovnicească nu e nici nouă, nici veche”, în schimb, „viața interioară e totdeauna nouă”. În anii următori, contactul mai strâns cu realitățile noastre sociale, economice, naționale sau culturale — contact viu prin „experiența” cercetărilor de teren ale școlii monografice gustiene, prin activitatea la Oficiul de studii al Ministerului de Finanțe sau printr-o proprie problematizare a manifestărilor cultural-spirituale românești, ca și „dubla” lui formație, grosso modo — îl conduce treptat către o poziție mai realistă.

Experiența trăită în cadrul grupării „Criterion”, grupare dizolvată la începutul anului 1934, ca și cele trei „motive” expuse într-un preambul îl împing pe Mircea Vulcănescu la o determinare conceptuală mai amplă și mai profundă a uneia dintre „ideile principale ale vremii”, aceea de „spiritualitate”. Încă din primul număr al noii publicații „Criterion” (apărută în octombrie 1934), Mircea Vulcănescu inițiază un dicționar filosofic, care se deschide tocmai cu conceptul de „spiritualitate”.

În noile împrejurări social-politice și culturale, tensiunea dintre diversele grupări și determinarea pozițiilor se manifestă prin „*cristalizarea divergențelor cu privire la sensul termenului în discuție*”, adică al spiritualității. Fără înconjur, Mircea Vulcănescu se integrează pe sine în categoria „*favorabilă unei spiritualități înțelese în sens tradiționalist și ortodox, ca viață duhovnicească*”, categorie în fruntea căreia se aflau Nae Ionescu și Nichifor Crainic. (De reținut totuși că, după înfiriparea unor raporturi cu Crainic și cu „Gândirea”, în care a publicat două articole, Mircea Vulcănescu s-a îndepărtat complet de revista și de gruparea gândiristă, în care de fapt nici nu s-a integrat, așa cum, cu toată înclinarea către Nae Ionescu, profesorul său, a colaborat la „Cuvântul” doar până în 1933, nu și după aceea, așa cum n-a colaborat la „Calendarul”, „Bunavestire”, „Predania” ș. a.).

Cu toată această autodeterminare, mai definitivă pentru gândirea lui Mircea Vulcănescu ni se pare accepția acordată termenului de spiritualitate într-o conferință rostită în 1935, într-un ciclu organizat de Uniunea intelectuală, conferință intitulată *Paradoxele vieții spirituale moderne*. Cu acest prilej — deși nu uită înțelesurile conferite în anii anteriori și poziția adoptată atunci —, preferă înțelegerea spiritualității ca „*tip de structură, ca formă specială a relațiilor dintre om și ansamblul mediului în care trăiește*” — ceea ce lărgeste granițele conceptului și îi acordă o întemeiere obiectivă.

Poziția „simpatetică” nu-l împiedică, ba, dimpotrivă, îi permite lui Mircea Vulcănescu să realizeze analize pătrunzătoare în filosofia medievală sau în metafizica creștină în genere.

Într-o schiță de tipologie culturală europeană, Mircea Vulcănescu distinge între tipul răsăritean și cel apusean. Cel dintâi, căruia i-ar fi specifică „supremația momentului cunoașterii asupra momentului simțirii și al acțiunii”, subordonează cunoștința erosului și se manifestă prin subtipul clin și cel indic; cel de-al doilea, tipul apusean, subordonează cunoștința acțiunii și se manifestă prin alte două subtipuri — cel mistic și cel moralist. (Curios, tocmai tipul „pragmatic” nu-i spune nimic...)

Poziția lui Mircea Vulcănescu este, în acest punct, a unui creștin, dar a unui plasat pe fundament filosofic. Avem aci o modalitate foarte specifică de situare a filosofiei față de teologie — neprogramatică, dar reală și percutantă —, poate unică în cultura română, cum n-au realizat nici Marin Ștefănescu sau Nae Ionescu, și cu atât mai puțin Nichifor Crainic, dar nici alți tineri gânditori, chiar un Mircea Eliade, atunci sau mai târziu.

Atât prin *Logos și Eros*, cât, îndeosebi, prin *Două tipuri de filosofie medievală*, pătrundem în profunzimea tomismului și a augustinismului; avem aci dezvăluite atât resorturile, mecanismele, raționamentele celor două filosofii reprezentative ale Evului mediu, cât și semnificațiile lor pentru cultura europeană vreme de câteva sute de ani, respectiv, un mileniu și jumătate.

Mircea Vulcănescu se delimitează net față de tomism, care este orientat către lumea din afara omului. Totodată, sunt formulate o serie de delimitări față de augustinism, deși apreciază „calea lăuntrică” către ființa divină, ca fiind prin sufletul omului: „Drumul către Dumnezeu trece prin sufletul omului”. Iată și delimitări: „Filosofarea augustiniană va fi deci mai mult o vorbire a sufletului cu sine despre Dumnezeu, decât o filosofie obiectivă”; „Într-o asemenea concepție nu există, în fapt, filosofie deosebită de teologie și rațiune deosebită de rugăciune” (subl. ns.).

Conștiința lui Mircea Vulcănescu stă sub dubla „ispită”, a filosofiei și a religiei, așa cum „elevul” stătuse între D. Gusti și Pârvan sau Nae Ionescu.

Ca un adevărat istoric al filosofiei, Mircea Vulcănescu aduce analiza problematicii dezbătute de tomism și augustinism până în filosofia contemporană, realizând opuneri față de un Blondel, un Max Scheler sau chiar față de Jacques Maritain, precum și o detașare față de o serie de teze vehiculate prin sinoadele Vaticanului.

Pornind deci de la un punct de vedere filosofic, Mircea Vulcănescu se ridică totodată împotriva rigorismului occidental, a modului în care Occidentul l-a conceput pe Dumnezeu, impersonalul, inflexibilul, neângăduitorul sau având o îndurare de stăpân față de slugă.

Opunerea dintre cele două tipuri de cultură europeană — răsăriteană și occidentală — i se relevă lui Mircea Vulcănescu categorică, întrucât „una este dragostea de jos în sus: dragostea firească, oarbă, EROS, și alta este dragostea de sus, darul lui Dumnezeu, îndurarea lui de creatură, LOGOS”.

Dacă în *Logos și Eros* Mircea Vulcănescu degaja semnificațiile tomismului și ale augustinismului sub aspectul dragostei dintre Demiurg și creatură, în *Două tipuri de filosofie medievală*, pornind de la imaginea metaforică a celor două hore spirituale

descrie de Dante în *Paradisul*, prezintă conflictul dintre orientarea filosofico-teologică, reprezentată de Toma d'Aquino, și aceea în fruntea căreia stă Bonaventura (din punct de vedere filosofic, același Fericitul Augustin din *Logos și Eros*).

Cele două tipuri de filosofare s-au confruntat *problematic*, începând chiar cu modul de a concepe filosofia, continuând cu problematica cosmologică, cea a filosofiei morale sau a filosofiei politice, până la problematici care azi aparțin filosofiei religiei sau mai degrabă teologiei, cum ar fi problematica înțelegerii ființei dumnezeiești, cea a ființelor îngerești sau cea soteriologică. Nu este uitată nici celebra „ceartă a universalelor”, deși lui Mircea Vulcănescu aceasta îi apare ca irelevantă pentru a pune în lumină opoziția dintre filosofia tomistă și cea augustiniană.

Demnă de tot interesul nostru este acea prindere sintetică a modului de a concepe lumea de către medieval, pentru a cunoaște mai bine și o altă față a lumii decât cea modernă. Pentru omul Evului mediu, universul este o „țesătură de semnificații”; diverse forme ale existenței se manifestă în grade diferite; existența are un sens cantitativ, dar și unul calitativ, căci, în căutarea de a înstăpâni epistemic lumea, omul medieval voia să determine înțelesul, sensul, semnificația: „orice se întâmplă pe lume e deci, pentru medieval, un semn care se cere interpretat și înțeles, și chipul înțelepciunii lumești e acela al unui vast trepetnic. Lumea cere celui ce trăiește și vrea să se orienteze o vastă ermeneutică, ci nu o tablă baconiană constatatoare de prezențe”.

Prin luarea în stăpânire a acestei lumi, a modului de a fi al medievalului, căruia i se opune cel modern, putem conștientiza mai profund atât saltul uriaș făcut de omul modern în fenomenologia spiritului, cum ar spune Hegel, cât și modul nostru contemporan de raportare la lumea înconjurătoare, la Univers. Mai profund și mai problematizant, căci această lume contemporană poate acum să-și trăiască în chip conștient drama: pe de o parte, o determinare tot mai adecvată a cantitativului existențial, realizată îndeosebi prin știință, iar pe de altă parte, o sărăcire a lumii semnificațiilor, a calitativului existențial, fiind necesară o resemnificare, o degajare a semnificațiilor, urmărită mai ales prin artă. Pentru ca filosofia să încerce o împăcare, dacă nu și o unitate într-un plan superior, a demersurilor științifice — cu evidențele lor — și a plăsmuirilor artistice — cu idealitatea lor —, tinzând către îmbogățirea ființei umane, într-o existență demnă.

Cu nostalgia Evului mediu (Paul Sterian îl asemuia mereu pe Mircea Vulcănescu unui „cavaler medieval”), ca aspirație către interpretări și semnificații, autorul celor *Două tipuri de filosofie medievală* constată „sărăcia” lumii moderne. „Fără îndoială, numărul cunoștințelor încercate de oameni s-a înmulțit în zilele noastre, totuși nu se poate spune că plinătatea de ființă a lumii a sporit cu aceasta, ci mai curând a sărăcit o dată cu împuținarea ei în înțeles. Viziunea noastră a lumii s-a întins parcă în lățime, dar s-a turtit, a pierdut din înălțimea vederii [a viziunii]”.

Pentru Dan Oprescu, *Două tipuri de filosofie medievală* este „un elegant studiu de istorie a filosofiei și teologiei creștine medievale, vehiculând de altfel o idee astăzi devenită de uz curent în istoriografia problemei: deosebirea tipologică dintre

augustinism (ca teologie cu accentul pus pe misticism, platonism, orientare spre lăuntru sufletului, spre a-l afla acolo pe Dumnezeu, nominalism în disputa universalelor etc.) și thomism (ca teologie cu accentul pus pe raționalism, aristotelism, orientare spre lumea exterioară, realism în problema universalelor etc.). Două tipuri de filosofie medievală este unul dintre cele mai frumoase texte rămase de la M[ircea] V[ulcănescu], iar importanța sa îl apropie de *Dimensiunea românească a existenței* (ce rămâne însă de neegalat, atât din punct de vedere al conținutului, cât și stilistic)*.

Deschiderea filosofică a lui Mircea Vulcănescu a mers de la filosofia antică, prin cea medievală și cea modernă, până la filosofia contemporană, de la cea universală la cea românească, de la istoria filosofiei la filosofia sistematică, de la metafizică la etică sau la filosofia religiei, de la ontologia generală la ontologia regională — fără a-și propune și a realiza prin această un sistem.

Pe fondul filosofiei universale, al ontologiei generale, rădăcinile concepției filosofice a lui Mircea Vulcănescu se află în lumea românească; el se străduiește să contribuie la determinarea ontologică a „omului românesc”, a „ispitelor” acestuia, a fundamentelor perene pe care se înalță și devine această lume românească, a specificului ei în ansamblul umanității. Cercetările și coordonatele desprinse de el se înscriu în continuitatea determinărilor și descrierilor date de C. Rădulescu-Motru, Dumitru Drăghicescu, Vasile Pârvan, Lucian Blaga, Dan Botta sau Vasile Băncilă, și totodată premereg celor realizate de Ștefan Bârsănescu, Ovidiu Papadima, Athanase Joja sau Anton Dumitriu și, într-un mod specific, li se corelează cele ale lui Constantin Noica.

De prin 1937 Mircea Vulcănescu se orientează tot mai clar către descifrarea, descrierea și valorizarea determinațiilor lumii românești. Într-o concreștere dialectică și fenomenologică se instituie patru studii: *Omul românesc*, *Ispita dacică*, *Dimensiunea românească a existenței*, *Existența concretă în metafizica românească* și o posibilitate frântă. Așadar, patru studii consacrate aceleiași idei. Dacă „există o Românie” — și ea există — atunci trebuie să existe și „omul românesc”!

Acest om românesc este purtătorul uman, viu al însemnelor neamului românesc. Neamul nostru este, „desigur, o realitate naturală, dar una ce stă la încheietura metafizice cu istoria, o unitate de soartă, de destin în timp”, căci este mai ales o realitate etnică, o realitate vie de trecut rețrăit, de prezent actualizat și de viitor ca destin care mereu este problematizat de către fiecare nouă generație ce se instituie într-o concreștere istorică.

Analiza dinamismului ideii naționale îi oferă lui Mircea Vulcănescu prilejul unei detașări esențiale, chiar dacă de pe o poziție spiritualistă, față de Nae Ionescu (suntem în 1937!). După acesta din urmă, influențele externe s-ar exercita mai puternic în stadiile conturării unei națiuni și din ce în ce mai puțin cu cât aceea națiune

* Dan Oprescu, *Note despre Mircea Vulcănescu*, în „Viața românească”, an LXXIX, nr. 6, iun. 1984, p. 96.

tinde către maturitate. Dar „greșala concepției lui Nae Ionescu — spune Mircea Vulcănescu — este confuzia națiunii — realitate socială, cu naționalitatea — însușire metafizică, calitate ireductibilă, spirituală. Naționalitatea, ea e imuabilă”. Realitatea socială, națiunea, poate sau nu să realizeze, să trăiască, să se subsumeze ideii sale spirituale”.

Atât „starea actuală”, cât și modelul „omului de mâine” se află sub diverse și chiar diferite „ispite” („ispită” înțelege ca experiență, provocare, punere la încercare, tentație). Căci „sufletul oricărui popor nu e decât o arhitectură de ispite”. Din planul intern acționează „ispitele”, de la cele ale trecutului, cum este cea dacică, până la cele ale ultimelor decenii; iar din planul extern — se resimt atât ispitele exercitate în devenirea istorică, cât și cele actuale. În istorie, „ispitele” străine s-au confruntat atât între ele, precum și — îndeosebi — cu fondul autohton, specific românesc.

Dacă diferitele „ispite” străine sunt numai semnalate în *Omul românesc* (1937; să fi intenționat Mircea Vulcănescu o analiză mai amplă într-un viitor care nu s-a actualizat?!), în schimb, cea autohtonă, în forma ei primară, este pe larg dezbătută în *Ispita dacică*.

Ispita dacică reprezintă textul conferinței rostite în mai 1941 în sala Dalles, în ciclul „Idea dacică” și întreprinde un excurs istoric, necesar prinderii și descrierii determinațiilor caracteristice ale „sufletului” românesc. Mircea Vulcănescu nu se dorește a fi în acest caz omul de știință pornit în depistarea, prin mijloace strict științifice — psihologice și sociologice —, a trăsăturilor psihologiei sociale a poporului român, ci gânditorul care investighează metafizic, îndeosebi prin metoda fenomenologică; el aspiră ca preocupările sale să meargă pe linia celor întreprinse de Ernst Robert Curtius, Max Scheler sau Max Weber.

Gânditorul nostru este pe deplin conștient că într-un asemenea demers trebuie să pornim de la faptele social-istorice, să ne întemeiem pe datele oferite de știința istoriei; cum acestea sunt, din păcate, suficient de sumare și deci sărace în conținut**, nu putem avea o „cunoaștere cu pretenții de exactitate istovitoare a realității românești”; iar acolo unde istoricul tace sau presupune, gândul metafizic plăsmuiește, reconstituind, ca în cercetările de arheologie spirituală, determinații ce au evoluat în cele de astăzi; acestea din urmă pot fi mai ușor detectate prin metoda comparației, printr-o descriere a spiritului românesc în comparație cu altele, din alte vremuri sau de azi.

„Zărilor inițiale”, ca și diversele „ispite” ce au tentat de-a lungul veacurilor sufletul românesc, îndeosebi ethosul acestuia, nu dau conținut hotărâtor, ci numai concură la conturarea lui. „Fiecare popor, fiecare suflet popular — spune Mircea Vulcănescu — se poate caracteriza printr-un anumit dozaj al acestor ispite, care

* Noi, astăzi, am spune: e o constantă.

** O strădanie demnă de toată atenția de a reconstitui profilul moral al dacilor avea să depună Stelian Stoica, în *Ethosul daco-geților. Prelegeri*. București, 1982, 132 p. (Universitatea din București, Facultatea de istorie-filosofie).

reproduce, în arhitectura lui îndrăgita, inter-penetrațiunea în actualitatea sufletească a vicisitudinilor istorice, prin care a trecut poporul respectiv."

Având, desigur, apăsătoare nuanțuri și adăvărul, de a lungul veacurilor, isprăvile grecești, românești, bulgărești, slave, franceze, germane, orientale și a, dar și cea slavă. Această „cuvântă” este mai deasă în limbă, „prin câteva cuvinte”, în „deputarea” vorbim, omenești și castrale, de control, „de care de fin”, în domnia sa. Spre deosebire de „de care de fin”, în care nimeni nu vrea să pară, ordinea ei în lucruri”, în care omul se conștientizează „până la natură”, „Universului”, adică, la noi, în de a face cu „sentimentul de căutare” a omului, de lucrurile din jur, cu sentimentul omului care trăiește integrat în armonia măsurii, firești a sferei, în care proporțiile dintre ce exprimă și ce trăiește „într-o cântă” aceeași melodie, se tapetează în aceeași armonie a lumii, se simte al său „într-o cântă”.

Amuzarea în Mircea Vălculescu este una de tip integralist. Românul se integrează în chip necesar în grupul social, în națiunea, în poporul căruia îi aparține, în istorie, în Cosmos. Tot aici, el participă activ la devenirea grupului, a națiunii, a culturii, la armarea universală. Între însăși metafizicien românești, comunicația nu este de mare natură, ei și existența lor însăși ca ființe individuale pare legată, în generalitatea ei, de generalitatea de a-si afla un rost și o soartă printre alții, adică de înscuturarea în existență în generalitatea pe care îl cuprinde chipul lor. Ceea ce este mai rău decât o înscuturare este marea metafizică, plasma de zidire în care sunt preschimbate cele și corpurile și fantele și operele și roțile.

Avenit dintr-o lume cu o rețea de interacțiuni, în care, pe fondul însușirilor de caracterizabilitate ale personalității, se înalță masculinul și femininul, bărbatul și femeia, care, prin avere, stare și tărnic, să potențeze insul, ca fire și chip, către rostul și fătura sa.

În acest sens, în cadrul analizei de conținut, cu termenii generali specu-
lați, se realizează o existențializare (o existențializării) esenței.

Trăind într-o cultură prin grădina de Mădăra Velutrescu la nivelul conceptelor, se poate spune că interpretarea este formară, în care forma de existență privilegiată este *forma*.

Iar dacă la Mircea Vulcănescu soluționarea problematicii nu-și află cea mai bună înțelegere în schimb Constantin Noica va ajunge la elaborarea unui *Tratat de ontologie* și a unui model ontologic românesc, cu accente „devenire întru ființă” și cu

Căutările și meditățile filosofice ale lui Mircea Vuleănescu au rodit, în forma cea mai alacă, în acea splendidă *Dimensiunea românească a existenței*. Concepută inițial ca o conferință ținută la Ateneul Român în 10 ianuarie 1943, ea a căpătat dimensiunile unui amplu studiu de peste 100 de pagini (dactilo). Și autorul nu e-ar fi

* Corelațiile semnificative au fost în cazul studiului, și în domeniul b, și în domeniul c, pentru mai multe cazuri de cele două clase în următoarele domenii:

april, adică nu-l ar fi zori tipografic. Într-o altă ediție, din anul 1927, la exemplu, au fost introduse două capitole noi, intitulate „Către o filosofie publică” în cel de-al doilea volum și „Către o filosofie privată” în cel de-al treilea, de fapt de fantazie. Către o filosofie privată, în care se discută despre „filosofia medievală” (1927-1931) și „filosofia modernă” (1931-1933). Într-un număr de către tipografic, de exemplu, în anul 1927, la existența concretă în metafizica românească.

Într-un cuvânt introductiv la *Tratat de fenomenologie* (1983), Eugen Simion constată că „într-o măsură în care fenomenologia este o filosofie originală schițe fenomenologice și, mai ales, o filosofie originală a spiritului și a limbajului, când limba este înțeleasă ca fenomen și tăios, închis în concepte ulterioare de înțeles”. Simion însuși intervine cu un punct de vedere non introductiv: „Fenomenologia intervine cu un punct de vedere non introductiv în gândirea noastră aproape un secol. Ea nu s-a stins nici în Europa și nici în România, adânci a spiritului românesc. Este vorba de o filosofie originală”.

Și se întreba, în finalul introducerii, ce se poate spune filosoful? Există fapte care nu pot fi negate, care sunt în contradicție. Așadar, „probleme deschise, care trebuie discutate, probabil, și peste o sută de ani despre ele”.

Studiul *Dimensiunea românească a gândirii* este o lucrare de mare valoare, care, după cum afirmă Mircea Vulcănescu, stă sub o zodie în care "gândirea este în același timp și condiție și rezultat, și condiție și rezultat definitorie a filosofului, a potențelor și a faptelor sale, a gândirii sale".

Una dintre variantele (netipărite) ale acestui semn este semnul perenității sub care este concepută Lina Cioran, „Celui dormie de schimbare la țară, vecinicii românești”. N-avem încă o idee despre cu care a fost trimis la Paris studiul lui Cioran dintr-o scrisoare datată 3 mai 1934.

„Dacă evenimentele n-ar fi avut loc, scriu complementul ne ar fi spus că tatei mea se deslășea în viața de familie dedicape înserii și tatei mele din mine va fi odată rădăcinile puțin iecana Afionka și vetea și tatei mele.”

în acest Cartier Latin în care putrezesc glorios de șapte ani, îmi ziceam că n-aș avea totuși nimic de adăugat dacă el s-ar fi terminat cu o analiză a adagiului fatal: «n-a fost să fie» — care-mi pare a fi cheia tuturor neizbutirilor noastre și formula în sine a oricărei ursite.*

Pornind de la „intuirea” unui „evident sâmbure polemic”, Mircea Braga întreprinde, într-o recentă lucrare, o analiză comparativă a *Schimbării la față a României* și a *Dimensiunii românești a existenței*. Pentru autorul *Recursului la tradiție*, studiul lui Mircea Vulcănescu „rămâne, în totul, un model de finețe a analizei, de pătrunzătoare disocieri, de sensibilitate și intuiție”.

Dintru începutul studiului său, spre a evita neînțelegeri sau a preîntâmpina înțelegeri greșite, Mircea Vulcănescu își ridică presupuse obiecții. Astfel că, din primul paragraf, răspunde cerinței voltaireiene de a ne defini termenii pentru ca vorbirea să fie convorbire, dialog. Dacă într-o ontologie pur speculativă „existența este [doar] o calitate”, în schimb, într-o ontologie regională, existența poate fi determinată și orientativ, valoric, „dimensional”, în care își dau mâna, se îngemănează cantitativul și calitativul. „Vom numi deci, în cercetarea de față — precizează Mircea Vulcănescu —, dimensiuni ale existenței, acele orientări și înțelesuri ale ei, care servesc la măsurarea sau aprecierea altor înțelesuri și orientări în existență. «Dimensiune a existenței» are deci aci, sub o formă intuitivă, sensul precis de criteriu de judecată, de normă, pentru alte existențe.”

Pornind de aci, Filosoful-înțelept își netezește treptat calea către înțelegerea românească a existenței, a viziunii sale asupra acestei înțelegeri. Dacă filosofia — ca viziune și înțelepciune ce tinde să integreze diferitele domenii ale existenței — este floarea cea mai aleasă a unei spiritualități naționale, ea este elaborată, în chip hotărâtor, de către filosofi. Încât, „prin dimensiune românească a existenței s-ar putea înțelege, fără dificultăți, concepția despre existență a gânditorilor români, în măsura în care ar putea servi drept criteriu și măsură de apreciere a ideilor despre existență ale gânditorilor altor neamuri”.

Fără îndoială că plasmuirile filosofilor noștri dau o măsură esențială a existenței românești. Dar aceste concepții filosofice nu sunt decât modele constituite până în momentul dat, modele care mereu se îmbogățesc cu alte viziuni. În vreme ce Mircea Vulcănescu urmărește detectarea și dezvăluirea determinațiilor perene, vecinice, „dimensiunea” — și nu diversele dimensionări, fatalmente limitate. „Materialul pe care se poate sprijini o atare cercetare — continuă autorul *Dimensiunii românești a existenței* — ne poate fi dat, firește, și de reflecția filosofică a gânditorilor principali ai neamului românesc. Ne poate fi dată însă mai ales de ceea ce preexistă, în oarecare măsură, activității gânditorilor, și anume: de configurația limbii și de structura

* Mircea Braga, *Recursul la tradiție. O propunere hermeneutică*, paragr. „Între o efigie construită (Emil Cioran) și o efigie prin concret (Mircea Vulcănescu)”. Cluj-Napoca, Ed. Dacia, 1987, p. 58.

simbolurilor expresive cu circulație generală în poporul românesc, altfel zis, de calapoadele de gând pe care s-au croit cuvintele.”

Strădania de a determina chipul „etern” românesc de a înțelege lumea, fața noastră spirituală, se înscrie în preocupările de tipologie a culturii, alături de cele întreprinse de D. Drăghicescu, C. Rădulescu-Motru, Ion Petrovici, Vasile Pârvan, Ovid Denusianu, Lucian Blaga, Dan Botta, Vasile Băncilă, Ernest Bernea, D. C. Amzăr sau Ovidiu Papadima (în enumerarea lui Mircea Vulcănescu).

O asemenea cercetare este maximum de angajantă, căci prin gândurile conturate ne aflăm „în fața împărăției românești adevărate: împărăția valorilor românești. Căutăm — precizează Mircea Vulcănescu — axa de orientare a spiritului românesc în existența și rațiunea prin care ne justificăm dreptul de a fi români în fața spiritului pur”.

Tocmai de aceea, orice teoretizare aci este numai o generalizare, o cale din multe posibile, care face uz de o anume metodă; ea nu poate avea „caracter dogmatic, de sistem”, ține să ne atragă atenția gânditorul nostru, deși nu arareori unul sau altul dintre comentatorii *Dimensiunii românești a existenței* a reținut numai forma, nu și spiritul teoretic și metodologic al studiului.

Orice dimensiune națională a existenței are un fond propriu pe care se îngemănează o „arhitectură de ispite”, într-o desfășurare istorică și o întrecere sincronică. Structura sufletească românească a fost „ispitită” de diverse determinații spirituale străine, enumerate într-o pagină anterioară.

În *Dimensiunea românească a existenței* Mircea Vulcănescu pornește în explorarea în adâncime a sufletului românesc, călăuzit de metoda fenomenologică, prin studierea limbajului. Cum remarca, pe bună dreptate, Dumitru Ghișe, la republicarea studiului în „Caiete critice”, „autorul acestui eseu a adus, în dezbaterile specificului național, un unghi de vedere inedit pentru filosofia românească de până atunci. [...] Mircea Vulcănescu își propune, de fapt, și realizează, pentru prima oară la noi, o imersiune filosofică propriu-zisă în analiza limbajului”.

Dintr-o astfel de perspectivă, Mircea Vulcănescu degajă trăsăturile profilului, ale chipului spiritual al românului. Cea dintâi și fundamentală trăsătură este aceea a sentimentului „solidarității” românului cu Cosmosul. „Ceea ce domină toată această concepție a lumii românești e, cum vedem, sentimentul unei vaste solidarități universale. Fiecare fapt răsună în întreaga lume, fiecare gest își propagă muzica în tot [...]”.

Cea de a doua trăsătură esențială, intim corelată celei dintâi, este „ideea că toate lucrurile au un sens, că lumea este o carte de semne”. În interpretarea lui Mircea Vulcănescu, „lumea lui [a românului] nu este o lume neutră de întâmplări, fără sens și fără legătură; ci este o lume plină de puteri rele ori binevoitoare, de chemări și de

* Dumitru Ghișe, *O deschidere de drum*, în „Caiete critice” (supliment al revistei „Viața românească”), nr. 1-2, 1983, p. 188.

termen de ani și de decenii. Într-un sens, toate lucrurile acestei lumi sunt luate
în considerare ca fiind trecătoare.

2. Ființa singulară: întâmplarea, insul, Dumnezeu") și prin „Firea ființei” (cu
2. Ființa singulară: întâmplarea, insul, Dumnezeu") și prin „Firea ființei” (cu
2. Ființa singulară: întâmplarea, insul, Dumnezeu") și prin „Firea ființei” (cu

...existenței sunt de un tip special pentru românii contemporani. Pentru român este dată atât existența, cât și neexistența. Ceva mai mult, existența însăși tinde către, se „suprapune” în „neexistență” — este lipsită de actualitate. „Trecerea aceasta nesimțită, de la „existență” la „neexistență”, este — în viziunea lui Mircea Vulcănescu — ceea ce umple existența românească de poezie, adică de libertate și de mister. Este conștiința românească de vis, de un vis lăuntric, fără sfârșit, care „înlocuiește” existența cu „puncte de vedere filozofice, nu numai precepte, ci mai mult decât atât: antipozitive: mitic.”

(3) „... este un modism al speciei de a vedea, de a dimensiona existența își are rădăcinile în spațiul în care trăim în câteva rațiuni fundamentale ale românilor în lume existentă.” (4) – enumerare, fără a mai relua aici întreaga desfășurare a argumentației, dar de altă natură sunt. „Cea dintâi e că nu există neant, a doua că nu există imperativ, a treia că nu există alternativă existențială, a patra că nu există imperativ, a cincea că nu există iremediabil. Sunt aici pozițiuni de cea mai mare importanță pentru înțelegerea profundă omului românesc în Cosmos.”

De aceea căutăm, în mod constant, să ne apropiem de Dumnezeu, să simțim „lipsa sentimentului de gravitate a creației”, să simțim în fața lui „lipsa de teamă în fața morții”.

Realitatea este că poezia este, în 99 dintr-o sută, deci, nu făptuirea, nu fapta conștientă, ci gândul, este poezia. Ceea ce nu înțeleg încă pe român cu alteori să făptuiască în disperare, chiar atunci când războiul i-ar spune un „nu!” implacabil — știind că prin veșnic murea nu se pierde!

Din perspectiva „femeii” românești, căsătoria este concepută ca un „po” de posibilități, căsătoria înseamnă este — într-o generalizare, credem, poate pripită a lui Mircea Vulcănescu — formă unitară sau totalitară în lăsa vieții, a istoriei chiar; sentimentele extreme — mai sentimentul dramatic, și mai cel grav, acut al istoriei nu l-ar băntui pe român.

În momentele de căsupă, de desorientare, de agitație și de ochișii, în
întrucât s-a ajuns la limita răbdării, se sub influența unei ispite de tip activist

„La această „tulburare de apăsare”, caracterizată prin încrețirea și prinderea feței, reacții sale atenuante și, mai curând, stări de înțepănare, apăsare, însoțite de încrețit de sub vreme, își revia dialogul întrerupt cu vecinicia”. Omul românesc, astfel dintr-un „moment respirator” în cel „apăsător”, făcea „un pas spre liniștea liniștii, pornit în căutarea „chipului etern al fânței”

Sentimentul ancorării în veșnicie îl salvează pe român în cele mai dificile situații, cum îi pune aripi de plumb în înapoi, când respinge în trecut și când aripa sortii nu l-a atins prea des.

Un moment ne-a tentat gândul să aplicăm, în fața existenței, lui Mircea Vulcănescu, o definiție a lumii românească. La o sugară ochire, ni se pare că „dine”, că ar concretizare totodată. „Ușurința în fața vieții” l-a condus la deschidere spirituală, încercând căi și plâmuind „castele”, însă risipind neiertat de mult.

Desigur, Mircea Vulcănescu nu ne-a lăsat un sistem filosofic sau metafizic, ci doar o metafizică. Poate fiindcă este omul care s-a dăruit, fără măsură, și științei, și economiei, istoriei sociale, eticii, filosofiei religiei și chiar literaturii. În toate aceste activități de administrație i-au răpit enorm de mult timp. Poate că nu l-a permis gândirea unui sistem filosofic original — spre care aspira totuși în anii studenției, sau n-a vădit în blestemul unei idei, cum îl vede Constantin Noica, sau poate că temerile de a fi înmăscată din propriile contradicții, ale omului de știință și de cultură, l-au împiedicat să speculeze; sau poate că frângerea prea timpurie a vieții...

Nu rareori proiectăm într-un filosof propria noastră viață, în moduri diferite, în funcție de modul nostru de a concepe filosofarea; măsurăm adâncimea morții sale în funcție de speculația filosofică prin „dimensiunea” noastră. Să fi murit în 1800, cum a murit Vuleăneseu un crez filosofic sau un gând din propria testamur? Căci, în 1800, când seria despre unul dintre moralistii englezi urma să scrie, în 1800, când adânc, cugetarea lui Shaftesbury e plină de banalități. Înserarea lui Vuleăneseu, că, așezată la răsernea tuturilor curentelor, e plină de sensibilitate, de sensibilitate pentru viitorul. Și e, poate, un destin, în filosofie, ca fecunditatea să fie în funcție de cetătorilor care rezolvă probleme puse de alții, călătorește în trecut și în viitor, cu sarcina să lămurească ceea ce li s-a născut, dar nu au putut înțelege.

Mircea Vuleănescu însuși a putut să înțeleagă că "existența este un capitol al existenței particulare", fiindcă se înțelege că "existența este în metafizica românească".

Dintr-un „risipit” gând vulcanic, el avea să revină, în esență, la concepțiile logice ale lui Constantin Noica din *Semnele și gândurile*. Într-o lucrare de caracter teoretico-speculativ din *Devenirea și gândirea*, el s-a ocupat de problema „filosofiei” a filosofului românesc, din Creștinismul românesc, de la începuturile filosofiei românești în câmpul vieții.

S-a lăsat din nou pe Anka Deșu în căminul său, cu o singură condiție: să nu se ducă la Mirela Vulea în seara de 11 noiembrie. Nu trebuie să fie surpriză, ne va mai rezerva viitorul, așa luăm pînă de pînă.

Deocamdată, aplecându-se asupra principalelor creații și asupra personalității lui Mircea Vulcănescu, Dan Oprescu se vede îndreptățit să dezvăluie — cu spirit critic și de discernământ, cu înțelegere — constituirea a două tipuri de prejudecăți privitoare la autorul *Dimensiunii românești a existenței*, care, ambele, au împiedicat valorizarea adecvată, critică și pozitivă, a gânditorului: o „prejudecată negativistă”, care a exagerat anume formulări ale lui Lucrețiu Pătrășcanu din octombrie 1945, pe de o parte, dar și o „tentativă oarecum hagiografică”, pe de altă parte, una mai periculoasă decât alta. Unii l-au atacat pe Vulcănescu pe considerente extrafilosofice, fie chiar fără a fi cunoscut îndeaproape faptele omului și lucrările gânditorului, iar alții l-au înălțat pe pedestal tot dintr-o insuficientă, superficială cunoaștere. Încât, „în jurul persoanei lui Mircea Vulcănescu a fost creată, din diferite motive, o atmosferă de zvonuri și taină, o veritabilă legendă”^{*}.

Unii dintre oamenii noștri de cultură au plăsmuit sub exigența raționalității filosofice, sau prin intuiții geniale, cum a făcut-o în chip strălucit Blaga, spre exemplu, iar alții au rămas la nivelul empiricului, uneori al unui empiric ne semnificativ — sau al unui strivitor prin imensitatea lui, desconsiderând speculația filosofică, cum a făcut Iorga.

Mircea Vulcănescu se înscrie pe linia Cantemir, Hasdeu, Xenopol, Pârvan, Gusti, Nae Ionescu, într-o modalitate proprie, desigur. Bun cunoscător și valorizator al personalității semenilor, autocaracterizările sale sunt modalități ale detașării realiste. Iată aci una dintre acestea: „Spirit multilateral, preocupat deopotrivă de probleme filosofice, economice, religioase, artistice și morale, a căutat să deslușească în toate domeniile firul călăuzitor, perspectiva care permite cristalizarea evenimentelor risipite într-o sinteză unitară, aducând totdeauna contribuția unor perspective noi în interpretarea materialului de care s-a ocupat”.

Gândirea filosofică este numai una dintre „dimensiunile” lui Mircea Vulcănescu; ea se cere a fi întregită, îmbogățită și prin gândirea sociologică, cea economică ș.a.

Iar promisiunile personalității au fost mai presus de Operă!

Mircea Vulcănescu este o personalitate românească de tip enciclopedic, luminoasă, om de o aleasă modestie, de o mare vitalitate și totodată de un optimism nețărmurit. I s-au recunoscut vasta și solida cultură, inteligența, generozitatea, spiritul organizatoric, spiritul de finețe, umorul, dar și neîncrederea în „creativitate”, în „originalitate”, deși le admira, și câte altele! Gheorghiță Geană releva, într-un recent articol, „*simțul său moral*”, întrucât „tocmai el îi întemeiază și îi structurează principala vocație. Fără a se remarca în manieră demonstrativă ca moralist, Mircea Vulcănescu a trăit ca un slujitor al ideii de Bine”^{**}.

^{*} Dan Oprescu, *Note despre Mircea Vulcănescu*, în „Viața românească”, an LXXIX, nr. 6, iun. 1984, p. 94.

^{**} Gheorghiță Geană, *Mircea Vulcănescu, un chip al românescului*, în „Tribuna României”, an XVII, nr. 374, 15 oct. 1988, p. 4.

Mircea Eliade își începea o scrisoare din 1930 către Mircea Vulcănescu astfel: „Ești un om extraordinar!”; pentru ea, peste ani, să scrie despre „inepuizabilul optimism” al lui Vulcănescu, ce își are temeiul în credința lui vie în neamul românesc, în destinul etern al acestuia în lume. „[...] Mircea Vulcănescu credea în viață și privea cu interes și simpatie orice nouă creație a vieții, pe orice plan s-ar fi realizat ea: social, politic, cultural. Pentru că neamul românesc, organizația statală care poartă numele de România, cultura românească, atât populară cât și savantă, cu tot ce cuprindea și implica ea — toate acestea aveau, înainte de toate, meritul de a exista și de a fi vii, [indiferent] că unele instituții se schimbă vertiginos sau chiar dispar sub ochii noștri, că felul de a fi și de a se purta se modifică și se urâtește, că arta populară se hibridează și estetica mahalalei se întinde ca pecinginea, că peisajul românesc «tradițional» e amenințat de desfigurare prin însuși procesul de transformare economic și social al țării, pe care Mircea Vulcănescu îl cunoștea și-l accepta. Toate acestea nu-l speriau; deși fără îndoială îl mănneau anumite modificări precipitate și reforme fără rost. Toate acestea făceau parte din însuși procesul vieții. Aci, pe pământ, lucrurile nu puteau fi altfel, nu puteau împietri asemenea arhetipurilor. Dar această viață, pentru că se plămădise aici, în acest spațiu geografic și se exprimase în concretul istoric al acestui popor românesc — era o *viață românească*, și, oricum s-ar fi manifestat ea, tot românească rămânea. În această credință se află izvorul celui nepuizabil optimism al lui Mircea Vulcănescu, credința în indestructibilitatea structurilor fundamentale ale vieții etnice și culturale românești. Optimism pe care, cred, nu l-a avut nici unul dintre profeții sau purtătorii de cuvânt ai politiciii și culturii românești. Nu voi uita niciodată ce mi-a mărturisit Mircea Vulcănescu de mai multe ori între 1936 și 1940: că el nu crede în dispariția neamului românesc, oricâte catastrofe s-ar abate peste noi; că nici o eventuală deportare sau exterminare masivă a românilor din zilele noastre nu ar însemna distrugerea neamului; «pentru că (și acum îi citez propriile lui cuvinte) eu cred că dacă ar năvăli alte neamuri și s-ar așeza aici, la noi, după câteva secole ar deveni și ei români».”^{*}

Poate că Mircea Vulcănescu s-a vrut o monadă, o „monadă deschisă” — cum vedea grădina de la Versailles —, deschisă către întreaga lume românească, către absolut. Doar că această „fereastră deschisă” n-a știut și să se închidă în vreme, astfel încât ciocnirea cu istoria politică i-a fost fatală.

Tocmai de aceea încercăm aci o îngemănare a unor diverse manifestări vulcănesciene de ordin filosofic, cultural în genere, spre a dobândi cândva „vedenia” generală și pe cât posibil unitară a viziunii lui Mircea Vulcănescu.

MARIN DIACONU

noiembrie 1989

^{*} Mircea Eliade, *Teptele pentru Mircea Vulcănescu*, în „Proclamos” nr. 7, 1967

NOTĂ ASUPRA EDIȚIEI

S-a răspândit zvonul că Mircea Vulcănescu a scris și a publicat puțin. Dintre cei care au întreținut zvonul, Constantin Noica este întâiul; doar că, pe filosoful sistematic, autor al *Devenirii întru ființă*, nu-l interesau decât studiile substanțiale de gând metafizic, nu și preocupările sociologice, economice, de istorie socială sau de simplă publicistică...

Realitatea este cu totul alta. Nu numai că Mircea Vulcănescu a scris mult, dar a și publicat multe sute de pagini, chiar peste mie. N-am reușit încă, după mulți ani, să dăm o determinare mai exactă a cantității, și nici nu ne-am propus; apreciem totuși că sunt peste 2000 de pagini (dactilo). Iar dintre acestea, cam peste două treimi au fost tipărite în cele mai diverse publicații. Cineva se mândrea că a reușit să identifice prin publicații câteva zeci de articole. Ele sunt peste 200, multe dintre acestea fiind inedite.

E mult? E puțin?

Credem că este destul de mult — ținând seama de durata în care Mircea Vulcănescu a scris, de diversitatea preocupărilor, de diferitele activități administrative —, doar că aceste lucrări sunt prea puțin cunoscute, chiar și de către specialiști sau apropiați.

Mircea Vulcănescu n-a învrednicit tipograful cu vreo carte proprie. Din modestie? Din „vanitate”? Dintr-o deliberată transcendere a „duratei false”? Să-l fi influențat prea tare Nae Ionescu, care nici el n-a tipărit vreo carte? Și întrebările ar putea continua...

În 1932 se anunța, pentru colecția „Carte cu semn”, amplul studiu *Logos și eros* al lui Mircea Vulcănescu. N-a apărut între copertile unui volum. Acceptase totuși culegerea, într-o carte, a cronicilor externe publicate în 1935 în „Prezentul”, sub semnătura „Veritas” (pe care o păstra și pentru volum). Iată o mărturisire din nota introductivă: „Principial, orice cronică bate-n zodia prosperității. Orice integrare a zilelor în perioade constituie, așadar, un păcat de vanitate. Ideea acestei lucrări nu izvorăște însă din aspirația la durată falsă, pe care o conferă gândului slova cărții, ci din îndemnul unora și din presupunerea c-ar putea fi altora de folos”. Și nici această proiectată culegere nu s-a întrupat în carte.

În schimb, curând după trecerea în neființă a lui Nae Ionescu, în împrejurări în care avea pe cap finanțele țării în vreme de război, a mobilizat câțiva buni prieteni să tipărească lucrările profesorului.

Peste ani, prin eforturile câtorva oameni de cultură, ale câtorva redactori, în ultimul deceniu a fost reluată îndeosebi *Dimensiunea românească a existenței* (integral în „Caiete critice” ale „Vieții românești”, fragmentar în „Vatra” sau în „Ramuri”); au fost retipărite unele articole în „Familia”, „Almanahul Ateneu”, „Revista de istorie și teorie literară”, sau un text inedit în „Viața românească”. Alte încercări de tipărire a unor inedite n-au găsit suficientă înțelegere...

Pentru volumul de față am adunat marea majoritate a studiilor, articolelor, notelor de filosofie, de cultură generală.

Scrierile sunt grupate tematic; credem că astfel introducem o ordine sistematică într-o activitate de o mare varietate. Titlurile secțiunilor sunt date de editori; pentru o serie de articole, note, titlurile au fost împrumutate dintr-o bibliografie întocmită de Mircea Vulcănescu în decembrie 1941 și îmbogățită în 1944. (Am specificat de fiecare dată, în notele de la sfârșitul volumului, aceste cazuri.)

Pentru aproape toate textele s-a făcut confruntarea între varianta tipărită și manuscris sau diversele însemnări pregătitoare. În cazul unor lucrări, s-a păstrat exemplarul publicației, pe care Mircea Vulcănescu a corectat erorile de tipar. Alte erori tipografice au fost corectate în mod tacit de către editori.

La transcriere, s-a ținut seama de normele ortografice în vigoare, reținându-se totuși acele particularități fonetice, lexicale și morfologice proprii autorului nostru, atunci când am avut certitudinea că nu sunt datorate redactorului revistei în care a apărut articolul, tipografului, simplei grafii de epocă, accidentului.

Astfel, dintre fonetismele caracteristice, am păstrat o serie de forme arhaice sau ieșite din uz (de ex.: s: *cetitorului, pecetia*; a.: *tutulor, obicinuît, vecinic* ș.a., de mare frecvență) sau regionale (s: *luture, ușe, plaje, vraje, șbilțul*, dar și vb. ind. prez. III sg.: *descopere, acopere*) ori populare (de ex.: vb. ind. prez. I, III: *țiu, viu*; s.: *origină, imagină*; a.: *descălciătoare* ș.a.) alături de dubletele lor din ultima perioadă a scrisului lui Mircea Vulcănescu. Am păstrat pretutindeni: *sunt*, fără excepție. Tot așa — formele de plural și gen.-dat. sg. ale substantivelor feminine din declinarea I, în -e, alături de cele în -i. Am corectat însă, în cazul substantivelor de decl. a III-a și al adjectivelor cu o singură terminație, în -e, genitiv-dativul sg. și, uneori pluralul lor în -i (de ex.: s. *ordinei* — *ordinii, tyresărire* — *tresăririi, liniștei* — *liniștii*; a. *marei* — *marii* etc.).

Neologismele, cele mai multe, au forme și grafii moderne; ca atare, am generalizat transcrierea lor în acest sens, cu câteva excepții, atunci când, cuvântul revenind în numeroase rânduri, și-a păstrat aceeași formă (de ex.: *contimporan, incoerență, complect, humorul, ethos, ermeneutică*, dar *hipoteză* etc.; *sangvine, adecvat* — reproducând grafia: -qu-, dar și *sanguine, adecuat*, cum apare mai mult decât o dată; (ne) *contradictor* — dar și (ne) *contradictoriu* — și alte câteva cazuri pe care cititorul le va întâlni în pagină).

Numele autorilor străini și români au fost verificate și greșelile îndreptate tacit; când n-am avut certitudinea, am discutat chestiunea în notele noastre incluse în volum. N-am renunțat însă la unele din formele mai vechi și existente în uz; am scris așadar, de ex.: Toma din Aquino / Toma din *Aquin*, Homer și Omer, Petre Lombardul, Boetiu Dacicus ș.a. Numele autorilor de origine rusă, care au circulat fie în transcriere franceză, fie germană, le-am aplicat normele actuale: de ex.: Chestov — *Șestov*, Berdiaeff — *Berdiaev*, Plechanov — *Plehanov*, Strawinsky — *Stravinski*.

Notele lui Mircea Vulcănescu au fost indicate cu cifre romane și date în subsolul paginii, iar cele ale editorului, cu cifre arabe și grupate la sfârșitul volumului.

Editorii rămân profund îndatorați și în memorie îi poartă o vie recunoștință Margaretei Ioana Vulcănescu — profesoară de franceză și de filosofie, soție devotată, aprigă păstrătoare a însemnelor trecerii și ființării gânditorului —, împreună cu care, vreme de un deceniu, au pășit către atmosfera epocii, către acea teribilă „tânără generație”, către orizontul vulcănescian. În toți acești ani, ne-au fost bune călăuze și ne-au însoțit discret, cu modestie, cele trei fiice: Măriuca Vulcănescu, Sanda de Hillerin și Vivi Vulcănescu.

Omagiu pios aduc lui Zaharia Balincu (1914-1988), student în anii '30 al lui Mircea Vulcănescu, care a crezut cu tărie în luminozitatea stelei acestuia, s-a străduit pentru a reconstitui din documente, din mărturii o biografie și împreună cu care am pășit către o înțelegere unitară a gândirii și personalității vulcănesciene.

Un gând de recunoștință pentru Constantin Noica, cel care întâiul, în urmă cu ani, l-a îndrumat pe unul dintre editori către „comoară”...

Acum câțiva ani Constantin Noica ne-a promis o prefață pentru volumul de față, pe care n-a mai apucat s-o scrie. Dintr-o împletire și despletire de vremuri, împrejurări, destine individuale sau colective, cum și „noroace”, înaintemergătorul volumului este totuși Constantin Noica...

Un alt gând pios către Paul Sterian, bunul prieten de-o viață al lui Mircea Vulcănescu, care ne-a deslușit multe neînțelegeri, unele taine...

Nu-i uităm pe cei care s-au străduit într-o vreme să-l editeze pe Mircea Vulcănescu: Dan Zamfirescu sau Vasile Vetșianu; le mulțumim că ne-au îndărjit.

Ne-a încurajat, îndeosebi în momentele de deznădejde (inevitabile oricărei căutări) sau de balansare a „bărcii”, Gheorghită Geană.

Mulțumiri aducem aci tuturor celor care au contribuit la formarea unei atmosfere primăvăratice împrejurul lui Mircea Vulcănescu, de la Pompiliu Caraion la Vasile Vetșianu, Eugen Simion, Dumitru Ghișe, Constantin Sorescu, Dan Opreșcu, Constantin Schifimeț, Dan Ciachir, Mircea Braga, Maria Sorescu...

În sfârșit, dar nu în ultimul rând desigur, călduroase mulțumiri adresăm lui Valeriu Râpeanu, omul de aleasă cultură și editorul de vocație, fără de a cărui înțelegere și bunăvoință am fi ridicat din umeri, spunând doar atât: „N-a fost să fie!”

Dar TREBUIA să fie! Și: E S T E!

Sperăm ca acest volum prim — realizat în trei părți — al scrierilor lui Mircea Vulcănescu să constituie pasul hotărâtor pentru un alt destin al autorului *Dimensiunii românești a existenței* în cadrul filosofiei noastre, al spiritualității românești!

mai 1989

M. D.

PENTRU O NOUĂ SPIRITUALITATE FILOSOFICĂ

CONCEPTUL DE FILOSOFIE

Pornesc de la cea mai banală și seacă definiție a filosofiei. A lui Spencer¹: efortul de unificare *totală* a cunoștințelor, deosebit de efortul de unificare *parțială* a lor.

Există o posibilitate de a găsi o unitate (de a reduce) între această definiție și cea clasică: iubirea de înțelepciune?

Las răspunsul pentru mai târziu.

ȘTIINȚĂ ȘI FILOSOFIE

Deosebirile dintre afirmațiile științifice și cele filosofice sunt următoarele (unele care *îmi par* mai însemnate):

Afirmațiile științifice sunt obiective, relative și însumabile. Afirmațiile filosofice sunt obiective, absolute, nesumabile².

OBIECTIVITATE ȘTIINȚIFICĂ ȘI SUBIECTIVITATE FILOSOFICĂ

Nici o afirmație științifică nu e numai a cuiva. Dacă zicem: legea lui Newton, a lui Boyle-Mariotte etc., legând astfel afirmația de cel care a formulat-o întâi, aceasta nu are nici o importanță. Oricine, pus în aceleași împrejurări, sau *reproducând* aceleași împrejurări, poate face aceleași afirmații. Dacă, reproducând împrejurările, n-o poate face, afirmația însăși este primejduită în caracterul ei de adevăr științific.

Afirmația este deci legată de lucrurile asupra cărora poartă și de metoda cu care o obții, ci nu de persoana celui care o face

La prima înfățișare, știința și filosofia sunt făcute din judecăți, afirmații și negații, purtând asupra lucrurilor din lumea trăită de cel care face afirmația.

Ce deosebiri există între un fel și celălalt de afirmații?

Afirmațiile științifice unifică faptele dintr-un domeniu limitat și, prin aceasta, definit, al experienței.

Orice afirmație științifică este deci relativă la un material dat, ea este relativă, dar în același timp obiectivă.

Garanția adevărului științific stă în caracterul definit și repetabil (adică verificabil) al faptelor din care e extras, precum și din aceleași caractere ale metodei de extragere³.

SUMABILITATE ȘTIINȚIFICĂ ȘI ORIGINALITATE FILOSOFICĂ

De aci, vine și al treilea caracter deosebit dintre afirmația științifică și cea filosofică.

În timp ce afirmația științifică e a tuturor și a nimănui și, ca atare, oricine poate, aplicând metode noi, mai fine, pentru verificarea aceluiași fapt, să adauge adevăruri noi; care adevăruri, chiar dacă se deosebesc de cele dintâi, sunt sumabile, adică nu le exclud astfel decât întregându-le; filosofia e totdeauna a *cui*va, și nici un filosof nu e cu adevărat filosof (las la o parte pe profesorii de filosofie, care nu sunt cu necesitate filosofi) [dacă] nu-și începe sistemul cu o critică a sistemelor celorlalți filosofi [de] dinaintea lui. Și totdeauna, filosofia lui este singura filosofie adevărată; iar celelalte... sunt erori (mai mult sau mai puțin scuzabile).

Adevărul filosofic apare ca nesumabil. Sistemele se juxtapun, ori se întrepun. Mai niciodată însă nu se suprapun și niciodată nu se identifică.

PRETENȚIA UNIFICĂRII

Deosebirea dintre sistemele filosofice se datorește tocmai pretenției de unificare totală a experienței.

1. *Unificarea totală* nu e niciodată pentru filosof decât o pretenție⁴.

De ce?

1. Pentru că, sub cuvânt că unifică toate lucrurile, filosoful unifică întotdeauna numai lucrurile pe care le știe el.

Sub pretenția unificării totalității experienței pe care o exprimă filosoful, apare și aci o segregare a câmpului cunoștințelor. Dar segregarea nu se mai face obiectiv, pe câmpuri de fapte, ci subiectiv, pe câmpuri de conținut sufletește.

Pentru că experiența pe care o unifică filosofii este deosebită de la unul la altul și adevărurile [...]⁵

DIVERSITATEA VALORIFICĂRII FAPTELOR DIN CÂMPUL EXPERIENȚEI

2. Dar chiar dacă am admite că două filosofii acoperă exact același câmp de fapte reținute în experiența personală, e posibil ca afirmațiile lor asupra aceluiași material să se deosebească.

Aceasta pentru că nu toți oamenii dau aceeași importanță aceluiași fapt și nu toate faptele neliniștesc deopotrivă pe toți gânditorii.

Prin această falie, întâmplarea se strecoară exigențelor în câmpul filosofiei, sub masca celei mai adânci stringențe raționale.

Există anumite împrejurări legate de lucrurile cărora din împrejurări [sic] legate de circumstanțele vieții sufletești a gânditorului, eul lui le dă o atenție mai mare decât altora. Sunt unele care generează nedumeriri, altele care nu generează. Rigoarea cerului înstelat⁶ se poate asemui de unul rigori sentimentului de obligație. Altul poate simți pe cea dintâi, fără a simți pe cea de a doua.

De aceea orice sistem de filosofie este, pentru gânditorul personal, suspect cel puțin în două sensuri:

1) Suspectă e *pretenția* lui de a unifica *toată* experiența;

2) Suspectă e pretenția lui de a unifica *rațional* această experiență.

Totalitatea și raționalitatea, cele două mari ambiții ale oricărei filosofii, sunt în orice filosofie suspectabile⁷.

Înseamnă aceasta că activitatea filosofică este o activitate fără rost, de vreme ce pretențiile ei sunt în chip necesar infirmate de orice realizare concretă?

Nicidecum. Funcțiunea de unificare a întregului material care constituie câmpul experienței personale este o funcție a conștiinței personale.

E adevărat că această funcție nu este o funcție a tuturor și nu e la toți deopotrivă de pronunțată. Dar ajunge s-o constatăm la unii, și nu la cei mai proști, spre a ne întreba despre rostul ei.

Și nu o justificare, ci o explicație căutăm aci.

Unii simt nevoia să se orienteze față cu anumite fapte-semnal, alții, în raport cu conjunctura de ansamblu a experienței lor. Întocmai ca năierii, dintre care unii conduc corabia după farurile de pe coastă, pe când alții și-o conduc adaptându-se farurilor din cer. Numai cei ce ajung să plutească astfel își pot risca nava în plin ocean, fără primejdie de rătăcire

Filosoful se deosebește de omul nefilosof prin această nevoie pe care o are de a reacționa în virtutea totalității experienței sale. Aceasta e o notă necesară, dar nu suficientă caracterizării filosofului. Pentru că reacțiuni totale există și de alt ordin. Există o reacție totală de ordin afectiv: religiozitatea, și una de ordin *voluntar*: dăruirea totală, faptei (abandonul în faptă). Mai e nevoie de o precizare.

Efortul filosofic e un efort intelectual. Unificarea experienței, a cunoștințelor tale despre lume e o unificare *gândită*. Începutul filosofiei, s-a spus, este mirarea⁸. Și filosoful ar putea fi definit ca omul care, acolo unde altul e lămurit, găsește prilej pentru o nouă întrebare, aidoma socraticului: „*Ti estin?*”⁹.

Un fel de demon al *posibilităților de a fi altfel* decât cum e pare a munci pe filosof. Și nevoia lui, setea lui, este de a ști de ce, dintre mai multe posibile, reușește *unul* și tocmai *acesta*? Un fel de încercare de a dezghioca rațional taina *alegerii* și a *succesului*.

Și ceea ce menține continuu interesul filosofic este neputința de a integra ușor anumite elemente în ansamblul experienței, refuzul de a te împăca cu anumite lucruri pe care le știi totuși inevitabile.

Sunt anumite fapte, legate mai ales de *aneantizarea valorilor*, de dispariția lucrurilor scumpe — care stârnesc interesul afectiv al eului — cu care mintea omească — funcție a unei ființe care aspiră la plenitudinea posesiunii existenței — nu se poate împăca. Ea face tot ce poate spre a înlătura sentimentul inevitabilului. Și mreaja pe care-o aruncă-n acest scop exigenței raționale e tocmai filosofia.

Prin acest caracter de paravan, activitatea filosofică se inserează la interstițiul relațiilor gândite dintre existență și valoare, ca o încercare de-a compensa, prin mijlocirea lumii gândului, lipsa celei din urmă din planul celei dintâi.

S-a zis că popoarele fericite n-au istorie. S-ar putea spune că omul fericit n-are nevoie de filosofie. Dar aceasta nu înseamnă că orice nefericit își află salvarea în filosofie. Se poate să n-o afle nicăieri. O află, mai des, în religie, funcțional orientată în vederea salvării. Întâmplător, dă peste filosofie, dacă — pentru rezolvarea nedumeririi lui — se amestecă demonul cunoașterii și exigența rațională.

Tot ce-am spus până acum se referă la filosofie văzută înspre subiect. Nu există însă, privind spre obiect, nimic permanent, fix, organizat, un *câmp al filosofiei*?

Eu cred că da.

Cine a practicat pe filosof nu poate să nu-și dea seama că, cu tot subiectivismul arbitrar al problematicei filosofice, există în sistematica filosofiei anumite poziții tipice. Nu neapărat poziții care revin periodic în succesiunea sistemelor, cât poziții care răsar ico-colo peste veacuri, identice, ca insulele arhipelagurilor platonice.

Constatăm astfel că se petrece cu filosofia ceea ce se petrece și cu alte forme de manifestare ale *spiritului obiectiv*.

Cu toată diversitatea nesfârșită a pozițiilor filosofice, există o *topografie aproximativă* a câmpului filosofic, care ne dovedește că nu ne aflăm în fața unui câmp arbitrar, ci a unui domeniu cu structură proprie.

În afara cercetării sistemelor schițată mai sus, din punct de vedere subiectiv al psihologiei filosofului, apare posibilă o a doua cercetare a sistemelor filosofice, sub raportul tehnic al exigențelor câmpului lor propriu de manifestare.

Aci ar fi de studiat natura temelor, modul de desfășurare, de integrare a faptelor, legătura reală a problemelor, alinătățile de problemă, de material și de orientare filosofică.

În sfârșit, o a treia cercetare apare posibilă: de astă dată, iarăși pe planul empiric sociologic al *evoluției ideilor*.¹⁰

Filosofii își pun unii altora material, probleme și soluții. Că-și împrumută material, nu încapă îndoială. Pentru probleme, lucrul e mai greu de spus. Totuși există transmițeri de probleme. Mai puțin direct decât indirect. Fiecare text nu e pentru filosof decât un *pretext*. Mai greu de crezut e că își transmit *soluții*. Aparent își transmit *cuvinte*; dar sensul lor evoluează desigur, de vreme ce evoluează chiar la același individ.

NOUA SPIRITUALITATE

1) Timpul, 2) spațiul și 3) termen echivoc. El poate însemna lucruri cu totul diferite: 1) timpul, 2) spațiul și 3) viață duhovnicească. O persoană poate să se refere la timp, la spațiu și la viață duhovnicească și poate deci să se refere, succesiv, la: 1) timpul, 2) spațiul, 3) viața duhovnicească și 4) viața duhovnicească.

...leza definește adevărata viață
...nabile istoricește, între 1)
...lumea valorilor, pe de alta
...iergiș, iar spiritualitatea

[illegible]

...state. Socrates pare a-

[illegible][illegible]

În cultura românească, înțelesul lui "mistic" e reprezentat de direcția „mistică” „incolore”, fără conținut precum „misticismul” sau „mistic”, un fel de „vague à l'âme”, precum domnul Nae Ionescu sau alături de el, la calificative drept „Schwärmerei”¹⁰.

Acest mist este cunoscut de adversarii le place să confunde „spiritualitatea adevărată” cu „spiritualitatea” din 1922 sub numele de „viață integrală”. Îl regăsim într-o lucrare din 1922 sub numele de „complectudinism” într-un manifest recent².

1) Are o semnificație precară, de „reacție” împotriva „tuturor”³ nu mai poate satisface nevoile unei generații pentru care războiul a fost o pierdere a tuturor valorilor. Că „depășire”, poziția e un progres, spre o „poziție definitivă”, acest integralism este o zădărnire. Căci 1) integralismul nu poate fi împiedic de a fi definitiv; 2) apoi, el nu e o alegere, poziția este o necesitate, o nostalgie a spiritualității, căci e lipsit de referințe, de valori, de sens; 3) are contact cu o valoare absolută. 3) totuși, integralismul nu este o poziție, integralismul ca poziție spirituală, manifestată în viața de zi cu zi, este o poziție culturală (pentru diferență, vezi punctul 2) și nu o poziție religioasă, este un manifestul crește oarecum.⁴ Tradiționalismul nu este o poziție culturală, conform definiției de la punctul 1

[illegible][illegible]

SPIRITUALITATE

Ideea acestui dicționar s-a născut din trei motive: primul de ordin logic discriminativ, al doilea de ordin filosofic cultural, al treilea de ordin pedagogic.

În primul sens, dicționarul trebuie privit ca o reacție împotriva confuziei și echivocurilor strecurate prin vorbă și prin scris în gândirea contemporană. Arătând înțelesurile deosebite, acoperite cu același termen, se învederează, pe de o parte, deosebitele preocupări aflate în prezent; iar pe de alta, se risipesc pretinsele discuții de idei, în măsura în care nu sunt decât certuri de cuvinte.

Al doilea temei izvorăște din constatarea că fiecare epocă are anumiți termeni care par a stârni un interes superior altora. Evidențierea valorii de circulație a acestor termeni și a sensurilor lor ajută la fixarea fizionomiei spirituale a epocii.

Precizând sensul ideilor principale ale vremii și determinând valoarea lor de circulație, dicționarul mai poate servi de îndreptar gândului celor mai tineri, care vor să se orienteze exact față de problemele pe care le găsesc deschise de înaintașii lor.

Într-o formă mai succintă, dicționarul de față își propune deci să continue activitatea de lămurire începută în simpozioanele Asociației „Criterion”.¹

Spiritualitate e un termen mult întrebuințat în cultura românească de după război, mai ales de către publiciștii din generația tânără, în perioada anilor 1925-1929.

Termenul e echivoc. El înseamnă exact: *stare în spirit*. Echivocitatea lui se datorește diversității înțelesurilor cuvântului „spirit”, din care derivă.

Multiplele lui întrebuințări pot fi grupate în trei accepții principale:

- 1) viață interioară
- 2) cultură,
- 3) viață duhovnicească

1. În primul sens, spiritualitatea înseamnă: *trăire intensă a clipei, indiferent de valoarea calitativă a conținutului sufletesc trăit, adică... activitate, frământare, entuziasm, pasiune, lirism, înflăcărare, tragism; și pentru aceasta: sinceritate, depășire neconținută și aspirație la integralitate.*

„Spiritual”, în acest sens, e omul „viu”, „nou” și „autentic”.

Caracterele dominante ale acestui înțeles sunt: imediatismul, activismul, psihologismul (interioritate) și biologismul.

Rădăcinile istorice ale acestei accepții stau, de fapt, în umanismul Renașterii, în protestantism, prelungindu-se până în filosofia romantică germană (Fichte, Schelling, Nietzsche). Astăzi, principalele izvoare teoretice ale acestui sens sunt: Amiel, Bergson, Dostoievski, Freud, Gide, Kierkegaard, Papini, Proust, Șestov. Critica lui: Maritain, Massis, Maurras, Scheler.

2. În al doilea sens, spiritualitate înseamnă: *trăire cu sens, trăire pentru un ideal, pentru o valoare*. Nu orice trăire e spirituală în acest sens, ci numai trăirea valabilă, adică orientată axiologic — caracterul spiritual nedatorându-se faptului sufletesc al trăirii, ci faptului dependenței acestei trăiri de lumea valorilor ideale. „Spiritual” e, în această accepție, „omul de geniu”, creatorul și înfăptuitorul de valori.

Caracterul obiectiv și cel normativ al lumii valorilor deosebesc această poziție de cea dintâi, care nu admite nici ieșire din conștiință, nici criteriu de conformare. Caracterul ideal și cel immanent al valorilor o deosebesc de cea din urmă.

Rădăcina istorică a acestei poziții stă, de fapt, în raționalism și a fost sistematizată critic de către Kant.

În acest sens, spiritualitatea poate îmbrăca forme tipice, variate după regiunea valorilor, după funcțiunile sufletesti, după raporturile structurale și după grupurile sociale care predomină în fiecare tip.

Dintre aceste forme tipice, trei par a avea astăzi o circulație mai răspândită: una clasică, idealistă și individualistă, întemeiată pe ideea de om, *umanismul*, al căreia prototip poate fi socotit Goethe; celelalte două, realiste, istorice și sociale — din care una statică și spiritualistă, întemeiată pe ideea națională, *naționalismul integral*, alta dialectică și materialistă, întemeiată pe ideea de clasă, *marxismul*.

Izvoarele contemporane, privitoare la a doua accepție, sunt: Benda, Berdiaev, Dilthey, Freyer, Gandhi, Gide, Hartmann, Kautsky, Keyserling, Klages, Lenin, de Man, Maritain, Masaryk, Massis, Maurras, Ortega y Gasset, Rathenau, Scheler, Spengler, Tagore, Valery, Unamuno.

3. În al treilea sens, spiritualitate înseamnă: *viață vecinică, trăire în universalitatea absolută, în Duhul Sfânt; asceză și viață mistică*.

„Spiritual”, în acest sens, e numai omul „sfânt”, care trăiește în comunitate cu Dumnezeu și care duce războiul nevăzut împotriva răului din lume.

Caracterul interior și cel realist apropie acest sens al spiritualității de cel dintâi, de care însă îl desparte caracterul eteronom al trăirii, omul duhovnicesc nefiind niciodată, sieși, lege și măsură. Caracterul transcendent al temeiului acestor tratări și chipul supraterestru în care această transcendență ia cuprindere în viața sufletească a omului duhovnicesc despart acest sens de cel de al doilea. Într-adevăr, în viața culturală mișcarea se face de la om către valoare, omul având toată inițiativa și

răspunderea ei; în vreme ce, în viața duhovnicească mișcarea e reciprocă și inițiativa o are Dumnezeu, omul nefăcând decât să răspundă chemării divine. De aci derivă caracterul receptiv al vieții duhovnicești, opus celui creator al vieții culturale; precum și relația intersubiectivă, care dă celei dintâi aspectul de comunitate lăuntrică (conversație și luptă), în opoziție cu relația tranzitivă (subiect — obiect), care dă vieții culturale un caracter de semnificativitate și normativitate socială, adică de comunicare între oameni, mijlocită prin semne exterioare.

Rădăcina istorică a acestui sens trebuie căutată în ceremoniile primitive, în misterele orifice, orientale și — în forma ei cea mai înaltă — în mistica și asceza creștină. Principalele izvoare răsăritene sunt: *Patericul*, *Regulele Sf. Vasile*, *Filocalia*, *Războiul nevăzut*, iar cele apusene sunt: *Confesiunile* lui Augustin, *Imitația lui Iisus Hristos* a lui Gerson sau Thomas à Kempis, *Exercițiile spirituale* ale Sf. Ignățiu, *Calea desăvârșirii* a Sf. Tereza din Avila, *Urcarea Carmelului* și *Cântarea duhovnicească* a Sf. Ioan al Crucii, *Floricelele* Sf. Francisc din Assisi, *Consolațiile spirituale* ale Maestrului Eckart, *Podoaba nunților spirituale* a lui Ruysbroeck etc. Apologetii săi contemporani sunt ortodocșii: Arseniev, Berdiaev, Dostoievski; catolicii: Blondel, Bloy, Maritain; protestanții: K. Barth, P. Tillich, R. Otto.³

Criticii ei: literați: Bernanos, Ewers, France, Gide, Shaw etc.; psihologii și psihiatrii: Binet-Sanglé, Delacroix, Dumas, James, Janet; filosofii religiei și sociologii: Baruzi, Bergson, Couchoud, Drews, Durkheim, P. Hyacinthe, Renan, Iaroslavski etc.

Originea preocupărilor spirituale în cultura românească de după război trebuie căutată în *cursurile universitare ale lui Vasile Pârvan (Problema salvării, 1919/20 și Drama antică, 1920/21)*⁴ și ale lui Nae Ionescu (*Filosofia Dumnezeirii* 1920/21, *Realitatea vieții sufletești*, 1921/22 și *Filosofia religiei*, 1923-1929).

Aceste preocupări au trecut, sub influența conjugată a autohtonismului și a modei din Apus, în conferințele diferitelor grupări culturale: Ideea Europeană, Poesis, Societatea de estetică, Gândirea, A.S.C.R., Forum, Criterion; pătrunzând treptat în reviste: „Ideea europeană”⁵, „Gândirea”⁶, „Revista universitară”, „Ideea creștină”, „Vremea”, „Viața literară”, „Tiparnița literară”, caietele: „Acțiune și reacțiune”, „Floarea de foc”, „România literară”, „Fapta”, „Azi”, „Dreapta”, „Axa”, „Discobolul”, „Bobi”, „Plai”, „Frize”, „Familia” etc.; precum și în ziarele: „Cuvântul”, „Curentul”, „Politica”, „Ultima oră”, „Calendarul”, „Viitorul”, „Rampa”, „Dreptatea” și „Credința” — care au militat, în diferite feluri, pentru aceste preocupări.

O deosebită importanță au luat discuțiile în jurul acestor preocupări, în 1927, prin intrarea în publicistică a tinerei generații, o dată cu apariția *Itinerariului spiritual*⁷ al lui Mircea Eliade în „Cuvântul”.

O dată cu trecerea lui Nichifor Crainic la conducerea revistei „Gândirea”⁸, această revistă concentrează în jurul ei pe aproape toți militanții noii spiritualități în cultura românească.

Îmbrățișate de cea mai mare parte a publiciștilor tineri, preocupările spirituale au întâmpinat totuși, în acest interval, unele rezistențe și rezerve în reviste: „Universul literar” (Camil Petrescu), „Viața românească” (M. Ralea), „Sburătorul” (E. Lovinescu), „Kalende” (Șerban Cioculescu și Pompiliu Constantinescu), „Adevărul literar” și „Capricorn” (G. Călinescu), „Convorbiri literare” (Rădulescu-Motru), „Stânga” (N. Tatu), „Bluze albastre” (A[lf] Adania), „Cuvântul liber” (Gh. Ionescu), „Șantier” (A. Șerbulescu) etc.; în cursurile universitare ale d-lor Rădulescu-Motru și P. P. Negulescu; precum și în ziarele: „Adevărul” și „Facla”.

În fața acestor opoziții, P. Comarnescu⁹ organizează la sfârșitul lui 1928, o anchetă în revista „Tiparnița literară”, prin care încearcă un bilanț provizoriu al chestiunii.

Discuția acestei probleme, în cultura românească de după război, se desfășoară în două momente: un „moment spiritual”, de ascensiune a termenului în conștiința tinerei generații publicistice, corespunzând perioadei 1925-1929; și un „moment nespital”, de scădere a importanței lui, corespunzător perioadei 1930-1932.

Caracteristica primei perioade a discuției stă în identificarea problemei „noii spiritualități” cu problema „tinerei generații” — noua spiritualitate fiind în acest interval, în conștiința tineretului, trăsătura caracteristică prin care se desparte de înaintași și care îi constituie o fizionomie distinctă în cultura românească.

Credința în solidaritatea celor două probleme este unanimă, în această perioadă, cu toate că, în fapt, „spiritualitatea” este înțeleasă în chipurile cele mai deosebite: unii reclamând o înnoire lăuntrică, alții o cultură nouă, alții, în sfârșit, o întoarcere la viața duhovnicească.

O separație a acestor două probleme nu a apărut în conștiința tinerei generații decât după ce atacul tinerilor de la „Kalende”¹⁰ împotriva noii spiritualități a dovedit că identitatea de generație nu implică o identitate de poziție spirituală.

Această diversitate apare deja limpede în ancheta „Tiparniței literare”, și ea merge crescând, pe măsură ce se cristalizează deosebiri de înțelegere a spiritualității.

Situația actuală a problemei în publicistica românească se caracterizează prin cristalizarea divergențelor cu privire la sensul termenului în discuție.

1. O primă categorie, în cap cu Nae Ionescu și Nichifor Crainic, a rămas pe pozițiile ei din 1927, favorabilă unei spiritualități înțelese în sens tradiționalist și ortodox, ca viață duhovnicească.

Publiciștii din această categorie admit viața interioară și cultura numai ca realități ce trebuiesc depășite (trepte), ca mijloace de spiritualizare sau ca forme de spiritualizat. În măsura, însă, în care aceste forme se impun ca finalități distincte și stătătoare de ele însele, viața interioară se vedește, acestor publiciști, zadarnică și sterilă; iar valorile culturale le apar relative, anarhice, trecătoare și fictive. Ca atare, li se opun.

Cu toate acestea, convingeri repătim pe publiciști din această categorie și în discuțiile privitoare la viața culturală și la viața interioară, răspândită în diferitele grupări: unii din ei definindu-se, în război, și pozițiuni politice, în majoritate de dreapta. (În acest grup se situează, dintre tineri: Paul Constantin Deleanu¹¹, G. Racoveanu, Paul Sterian, Vasile Tudor, subsemnatul.)

2. O a doua categorie cuprinde grupurile care pun accentul pe a doua accepție, culturală, a cuvântului.

Această categorie cuprinde trei, poate chiar patru varietăți principale, deosebite după sfera grupurilor pe care se sprijină:

- a) marxismul, care pune accentul pe clasă,
- b) naționalismul integral, care pune accentul pe neam,
- c) umanismul neoclasic, care pune accentul pe om în genere,
- d) spiritualismul, care pune accentul pe absolut.

a) Primul din aceste grupuri s-a constituit la polul opus spiritualității în prima accepție (duhovnicească), în vecinătatea imediată a materialismului dialectic marxist, patronat totuși de umaniști nemarxiști, d-nii M. Ralea și G. Călinescu, atât prin convertirea la stânga a unora din foștii promotori ai înnoirii interioare (P. Pandrea, N. Tatu), cât și prin intrarea în publicistică a altora noi, formați de-a dreptul în disciplina marxistă (A[lf] Adania, Ștefan Beldie, Anton Dumitriu, M. Grigorescu, Gh. Ionescu, A. Sahia, A. Șerbulescu).

Marxismul consideră spiritualitatea exclusiv¹² funcție de lupta de clasă și de determinismul economic al societății.

Orice sistem de valori nefiind pentru marxiști decât reflectarea unor realități subiacente (tehnică, raporturi de producție) în conștiința grupurilor sociale opuse în aceste raporturi — spiritualitatea, în oricare din sensurile ei (cultură, viață interioară sau viață duhovnicească), este considerată de aceștia exclusiv ca instrument al luptei de clasă și judecată în consecință. Ca mijloc, adică, prin care clasele sociale își dispută stăpânirea mijloacelor de producție.

În consecință, marxiștii aprobă „spiritualitatea” (atât în sensul întâi, cât și în sensul al doilea) în măsura în care e vorba de o cultură, sau de o spiritualitate „revoluționară”, care contribuie la întreținerea conștiinței de sine a proletariatului și la exaltarea eforturilor lui. Ei condamă, dimpotrivă, orice spiritualitate burgheză, fie pentru că se sprijină pe exploatarea altora (subtilitățile interioare ale clasei rafinate), fie pentru că întărește conștiința de sine a burgheziei și slăbește pe a proletariatului (cultura burgheză).

În același sens, marxismul condamă spiritualitatea de al treilea tip (viața duhovnicească), în măsura în care această formă de spiritualitate — dezinteresând pe om de soarta lui pământească, prin săgăduiala compensațiilor supratereștre — favorizează exploatarea omului prin om, minimizează rostul activității lui revoluționare imediate și îl abate de la misiunea lui socială, constructivă. Considerând

spiritualitatea ca „trăire în funcție de un ideal determinant”, de natură socială, concepția despre spiritualitate a marxiștilor nu constituie un sens aparte, ci numai o varietate a celei de a doua accepții a cuvântului.

b) Un al doilea grup din această categorie e constituit de naționalismul integral, generat din doctrina d-lor N. Iorga și A. C. Cuza — și dezvoltat mai departe de d-nii Codreanu, Goga, Manoilescu și Șeicaru.

În opoziție categorică cu marxismul, în privința grupului social pe care înțeleg să se sprijine (națiunea, în locul clasei), cât și în privința felului în care concep natura acestui grup (integralitate organică și structurală în locul raporturilor dialectice de ordin economic), naționaliștii integrali se aseamănă totuși cu marxiștii în aceea că raportează, ca și ei, spiritualitatea la valorile unui grup social determinat (națiunea), de care însă nu se consideră legați numai printr-un act de adeziune voluntară, ci printr-o solidaritate structurală organică, adică printr-o stare de fapt.

Pentru aceștia, înțâietatea aparține politicului și spiritualitatea de orice fel (interioară, culturală sau duhovnicească) nu are preț decât în măsura în care reprezintă o consolidare a realităților, o potențare a forțelor și o sporire a valorilor naționale.

(În acest grup, întâlnim dintre tineri pe: D. C. Amzăr, V. Băncilă¹³, I. Belgea, E. Bernea, Al. Dima, A. Golopenția, M. Polihroniade, N. Roșu etc.)

c) Un al treilea grup, în care predomină sensul cultural al termenului, e constituit de cei care cred că idealul cultural neoclasic, umanist, universalist, echilibrat și spiritualist.

Opuși deopotrivă marxismului întemeiat pe clasă și naționalismului întemeiat pe neam, întrucât sfera lor de referință e constituită de omenirea întreagă, aceștia se deosebesc, în special, de marxism, prin spiritualismul lor, opus materialismului istoric; iar de naționalism, în special, se deosebesc prin idealismul lor, opus realismului acestuia.

Pentru neoclasicismul umanist, prima și a doua accepție a spiritualității (interioară și duhovnicească) sunt admise numai ca „forme antropologice” și respinse în ceea ce pretind a avea irațional și ireductibil.

(În acest grup întâlnim pe Dan Botta, Ion Cantacuzino, Petru Comarnescu, Mihail Sebastian și Constantin Noica, de acord cu înaintașii lor Tudor Vianu și Camil Petrescu, și poate chiar cu Șerban Cioculescu, adversarul neînduplecat al oricărei spiritualități de primul și al treilea tip.)

d) Alții, în sfârșit, pornind tot de la înțelegerea culturală a spiritualității, nu se mulțumesc cu această viziune umanistă a ei; ci îi caută o întregire în planul divin, dincolo însă de orice doctrină religioasă cristalizată istoric. Adică, singuri. (Lucian Blaga, Stelian Mateescu¹⁴.)

Aceștia sunt, fără îndoială, cei mai apropiați de cei din prima categorie.

3. *O a treia categorie* — poate cea mai numeroasă printre cei care în astăzi condeiu —, în cap cu Mircea Eliade, *oscilează în căutarea unei spiritualități noi*, revoluționare (de tip interior și cultural, dar cu vădite predilecții interioare), simultan opusă intransigenței dogmatice a ortodoxiei, materialismului istoric marxist, particularismului doctrinei naționaliste și caracterului rotund și definit al neoclasicismului.

Cei mai mulți din cei ce încearcă această soluție sunt încă departe de a o fi găsit și se află în plină criză spirituală și revizuire de valori.

Caracteristicile spiritualității lor *agonice* sunt: luciditatea, negația și tragicul unei îndoieli care se vrea depășită în recunoașterea unui om nou, care încă nu se arată.

(În acest grup întâlnim, cu toate deosebirile lor de amănunt, pe Emil Cioran, I. Dobridor¹⁵, Eugen Ionescu, Mihail Ilovici, Petru Manoliu¹⁶ etc.)

PARADOXELE VIEȚII SPIRITUALE MODERNE

Doamnă Președintă,
Domnule Profesor,
Doamnelor și domnilor,

Dacă e vorba de aflat cu orice preț un paradox, s-ar putea găsi desigur unul în faptul că Uniunea intelectuală, spre a prezenta aspectul paradoxal al vieții spirituale, a recurs la mine, vameș¹.

Să fie pentru că Uniunea și-a amintit de parabola² care deschide calea Împărăției cerurilor vameșului mai curând decât cărturarilor și fariseilor? N-aș crede-o, pentru că, din întâmplare, în speță, vameșul e și cărturar, așa că ceea ce i-ar fi ușurat de prima calitate i-ar fi îngreuiat de cea de-a doua.

Să fie pentru că, într-o anumită formă a vieții spirituale, despre care am fost chemat a vă-ntreține, e vorba tot despre oarecare vâmi?

Sau pentru că recenta mea afectare la paza vânilor pământurilor n-a înlăturat încă de tot, în amintirea ei, amintirea oarecăror contrabande săvârșite prin celelalte?

Nu știu.

Oricum ar fi, am fost pus în fața unui subiect, și îndatoririle pe care le am față de d-na prezidentă m-au împiedicat să mă derobez și de astă dată unei îndeletniciri căreia — pentru motive care mă privesc — m-am sustras voit, de la un timp, aproape cu desăvârșire.

Subiectul pe care mi-am propus să vi-l dezvolt prezintă o împătrită greutate!

1) Mai întâi, pentru că e vorba de *paradox*, și paradox înseamnă opunere la părerea comună, la credința admisă îndeobște; iar viața spirituală are acest caracter, de a nu fi ceva comun, așa că cea mai banală propoziție asupra ei amenință să devie paradoxală, și reciproc, căutarea paradoxului spiritual riscă să ne coboare în cea mai plată banalitate.

2) În al doilea rând, pentru că e vorba de spiritualitate și termenul acesta: „viață spirituală” e confuz, putând să însemne simultan mai multe lucruri, așa că, înainte de a ne opune față de ceva, ar trebui să știm cui ne opunem.

3) În al treilea rând, pentru că ciclul e-nchinat spiritualității vremilor noastre, atunci când, absolut vorbind, spiritualitatea e ceva intemporal, supraistoric, ceva care ne leagă, într-un sens, cu universalitatea și cu vecinicia care se oglinesc în noi.

Așa că, vorbind de ambii termeni, sau măcar încercând să-i apropii, riști să pierzi din gând ori pe unul, ori pe altul.

4) În al patrulea rând, mărturisesc o sfială să vorbesc în public asupra acestui subiect.

Dacă aș lua termenul în accepția lui cea mai adâncă, m-aș sfii să vorbesc, pentru că dezvăluirea tainei adânci a vieții duhovnicești nu e pe măsura carențelor mele și m-aș teme să nu fie luate lucrurile în deșertul aramei sunătoare și chinevalului zăngănitor al vorbelor.

Dacă e să iau termenul în accepția lui mai superficială, mă simt iarăși stânjenit de gândul că astăzi, când prin acest cuvânt se strecoară în cultură sensuri fruste, care aproape-i compromis destinul, mărturisirea mea că nu voi vorbi de spiritualitate în accepțiunea esențială a cuvântului, ci numai de un sens derivat al lui, contribuie la întreținerea acestei confuzii.

Viața spirituală înseamnă, cum am spus, mai multe lucruri. Dacă etimologic ea-nseamnă „*trăire cu spiritul*“, sau în spirit, divergențele de sens apar de îndată ce ne întrebăm ce ascunde acest cuvânt.

Spiritul a fost conceput, într-adevăr, în cele mai variate feluri, de la *suflul dătător de viață* al celor vechi și până la principiul activ interior al dinamistilor contemporani, sau chiar la epifenomenul materialistilor, reflex în oglinda conștiinței al schimbărilor mai adânci, mecanice sau viscereale.

Nu pot intra aci, firește, în acest desiş.

Voi spune numai că, din cele 3 înţelesuri care circulă astăzi mai des ale spiritualității, exigența subiectului îmi impune să nu mă ocup aici nici de *viața duhovnicească*, nici de *viața curat interioară* a omului modern.

Nu pentru că acestea nu ar închide *paradoxe*.

Paradoxele vieții duhovnicești sunt doară îndeobște cunoscute.

Îmbinarea întrupării lui Dumnezeu cu nesfârșirea lui, a transcendenței cu imanența, a dreptății lui cu bunătatea lui nesfârșită, a atotputinței lui cu libertatea noastră, a bunătății lui atotpotente cu durerea acestei lumi sunt și astăzi pietre de poticnire pentru grec, ca pe vremea Apostolului. Chiar dacă grecul este neamț, profesor de filosofie și-l cheamă Scheler, Otto, Hartmann.

Ar fi, fără-ndoială, interesant de cercetat — pe planul epistemologic — funcția pe care o joacă *paradoxul* în expresiile acestei vieți duhovnicești; dacă el împlinește numai rostul unei neputințe momentane de a unifica datele empirice opuse, repede întrecută de o sinteză mai precisă a datelor abstracte, cum cred filosofii raționaliști (Meyerson, Brunschvicg); sau dacă, dimpotrivă, *paradoxul* e închis în miezul spiritual al oricărei existențe, meritând, prin urmare, un instrument special de degajare, distinct de logica *oricui* (Berdiaev, Blaga).

Dar, constrânși să ne mărginim la un subiect așezat la îmbinarea *spiritului* cu *timpul în care trăim*, suntem siliți să dăm drumul poalei hainei acesteia dumnezeiești — să ne ascundem sub nor —, spre a ne instala pe un plan *concret*, vorbind de spiritualitate numai în aspectul *ei terestru immanent*, ca structură temporală, istorică a comportării omului — ființă vie, dotată cu sistem nervos diferențiat și cu o anumită labilitate de instincte, *care-l fac să nu reacționeze automat*, adaptându-se condițiilor imediate ale excitațiilor, *ci-l fac* de a putea, pe de o parte, să-și reprezinte anticipativ efectele gesturilor sale, iar pe de alta să concretizeze obiectul aspirațiilor lui și să-și fixeze rezultatul experiențelor trecute în anumite *valori normative*, care-i orientează conduita, operând alegerea între aceste anticipări.

În cele ce vor urma, vom înțelege deci *spiritualitatea* ca *tip de structură*³, ca *formă specială a relațiilor* dintre om și ansamblul *mediului* în care trăiește.

Ce însemnează, sub acest raport, *spiritualitatea modernă*?

Vorbind de această spiritualitate, nu avem pretenția să definim *apodictic*.

Știu cât de precară e valoarea încercărilor de generalizare în științele spiritului, așa că descrierea noastră urmărește — cu tot arbitrarul inerent — mai curând descrierea unui tip aproximativ, statistic.

Prin spiritualitatea omului modern se înțelege, de obicei, tipul de relații care leagă pe om de ansamblul mediului său cunoscut, de la Renaștere încoace.

Renașterea e un fenomen legat de *un anumit timp*, după unii începând din secolul al 14-lea, după alții — cu trei veacuri mai devreme, și de *un anumit loc spiritual*, cultura europeană.

E deci firesc ca aria de răspândire a spiritualității zise moderne să fie legată de întinderea culturii europene, și de opoziția ei față de cultura Evului mediu.

Față de această spiritualitate, poziția noastră, a românilor, este curioasă și interesantă și cercetarea ei va forma obiectul celei de a doua părți a acestei conferințe.

Fapt e că situația noastră la marginile răsăritene ale Europei și aderențele noastre adânci față de cultura Răsăritului, precum și faptul că roadele culturii Renașterii s-au infiltrat în spiritualitatea acestui popor exclusiv prin cultura urbană, ne dă astăzi posibilitatea, ca români, să judecăm cu oarecare detașare procesul acestei spiritualități.

DĚSPRE „EXPERIENŢĂ”

D-lui. Camil Petrescu

Deşi experienŢa, în sensul ei modern, era cunoscută şi în Evul mediu, fiind practică de Buridan şi definită de Roger Bacon (1214-1294?)^I, ideea de experienŢa, ca izvor de cunoştinŢă distinctă de raŢiune, trece pe primul plan al interesului abia în Renaştere, cu Galileo Galilei (1564-1642), fiind teoretizată de Francis Bacon (1560-1626)^{II}.

1. ÎnŢelesul^I baconian al experienŢei se opune deci în special cunoaşterii deductive prin raŢiune şi, în acest sens, reprezintă o reacŢie contra sterilităŢii analitice a terminismului generalizat în scolastica târzie.

În acelaşi sens găsim acest termen la Locke^{III} şi Condillac^{IV}, opus ideilor în-născute ale cartezianismului^V şi leibnizianismului^{VI}.

Caracterele experienŢei, în această accepŢie, sunt: 1) exterioritatea, 2) senzorialitatea, 3) mediateŢa, 4) obiectivitatea, 5) realitatea, 6) naturalitatea, 7) a-posterioritatea.

ExperienŢa dă, în acest sens, omului priză prin simŢuri asupra lumii materiale. Ea e un izvor de cunoaştere mijlocită şi realistă a lumii externe; adică a lucrurilor care se pot cântări şi măsura.

Formele ei, în ordinea complexităŢii, sunt: 1) senzaŢia, 2) descrierea, 3) observaŢia, 4) experimentul. Forma cea mai perfectă este desigur „experimentul”, încercarea sistematică, experienŢa completă, în care omul devine stăpân pe condiŢiile naturale ale lucrului, adică le poate mânui, provocându-l sau producându-l.

^I Raoul Carton, *L'Expérience physique chez Roger Bacon* şi *L'Expérience mystique de l'illumination intérieure chez Roger Bacon*.

^{II} Francis Bacon, *De dignitate et augmentis scientiarum* (1623), *Novum organon, sive indicia vera de interpretatione naturae et regne hominis* (1620).

^{III} [John] Locke, *Essais Concerning Human Understanding*.

^{IV} [Étienne Bonnot de] Condillac, *Traité des sensations*.

^V [René] Descartes, *Méditations de prima philosophia*.

^{VI} [Gottfried Wilhelm] Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*.

Împotriva filosofării analitice — care pleacă de la existenŢa totală şi procedează prin despicare cristică la explicarea lucrurilor individuale, adică prin deducŢie, încurcându-se în dificultăŢile metafizice inextricabile ale principiului individuaŢiei —, empirismul pleacă de la existenŢa lucrurilor individuale, a faptelor particulare observate, ce cad sub simŢuri, şi procedează prin inducŢie, adică prin reconstituirea sintetică a lumii, lovindu-se în special de dificultăŢile problemei logice a generalizării.

Acesta este sensul fundamental al conceptului de experienŢă.

2. Un al doilea sens al cuvântului experienŢă îşi face loc în secolul al XVII-lea şi al XVIII-lea, prin extensiunea atitudinii mintale a empirismului şi în domeniul faptelor morale.

ReacŢionând împotriva ineismului ideilor morale — aşa cum îl găseau la un Clarke, Cudworth şi Cumberland —, Shaftesbury^{VII}, Hutcheson^{VIII}, Hume^{IX} vorbesc de o experienŢă morală, rezultat al unui simŢ intern. Paralel, fizicianul apologet Blaise Pascal, ale cărui experienŢe fizice asupra vidului sunt şi azi considerate (de pildă, de un Urbain) drept cele mai desăvârşite modele ale genului experimental (*inquisitio naturae*²), vorbise de un „Dieu sensible au coeur”^{X, 3}.

În acest al doilea sens, care încearcă să substituie experienŢa ca izvor de cunoaştere, în domeniul pe care raŢionalismul cartezian îl rezervase ca domeniu specific al gândirii, ideea de experienŢă suferă totuşi o deformare de pe urma noului obiect.

Astfel: 1) din cunoaştere exterioară, devine cunoaştere internă, 2) din cunoaştere naturală, devine cunoaştere sufletească şi morală, 3) din cunoaştere reală, devine cunoaştere ideală, 4) din cunoaştere a materiei, devine cunoaştere a spiritului, 5) din cunoaştere prin simŢuri a lumii externe, devine aprehensiune imediată a simŢului intern.

Acesta e al doilea sens, opus celui dintâi, al ideii de experienŢă. El e sinonim cu germanul „Erlebnis”, adică „trăire”, păŢanie, suferinŢă.

3. Avem, aşadar, până aici, două sensuri fundamentale şi opuse despre experienŢă: unul material şi unul spiritual:

1) în primul sens, ea înseamnă cunoaştere prin simŢuri a lumii externe, a materiei, a naturii întinse în spaŢiu;

2) în al doilea sens, ea înseamnă cunoaştere imediată de sine însuşi, a spiritului, a sufletului desfăşurat în timp.

Înainte de a trece mai departe, se impune lămurirea cum de au putut fi numite cu un acelaşi termen (experienŢă) două realităŢi atât de deosebite. Lucrul are mare

^{VII} [Ashley Cooper] Shaftesbury, *Essay on Merit and Virtue*.

^{VIII} [Francis] Hutcheson, *Essay on the Nature and Conduct of Passions and Affections, with Illustration on the Moral Sense* (1728), *Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue* (1725).

^{IX} [David] Hume, *A Treatise on Human Nature* (1738), *Essay on Moral and Politics, Essays Concerning the Human Understanding*.

^X [Blaise] Pascal, *Pensées; Traité du vide*.

importantă, căci permite degajarea ideii generale de experiență și lămurirea transformărilor ulterioare ale termenului.

Faptul că amândouă accepțiile au luat numele de „experiență” și curenteile sprijinite pe ele și-au zis empirism (indiferent de faptul că acesta e naturalist sau moral) ne dovedește că amândouă aceste sensuri se opun, ca instrumente de cunoaștere, în m p r e u n ă , față de altceva.

Termenul opoziției este cunoașterea mijlocită prin idei, adică rațiunea, cunoașterea prin gândire și prin deducție. Fie că e vorba de empirismul fizic, fie că e vorba de cel moral, ele se opun împreună raționalismului, adică sistemului care crede în existența unui izvor de cunoaștere situat dincolo de experiență, condiționând și ordonând experiența din afara ei: un izvor transcendent.

Lucrurile se explică acum. Ceea ce caracterizează amândouă formele de empirism, și le opune împreună raționalismului, sunt următoarele caractere:

1) Cunoașterea prin încercare directă, opusă cunoașterii prin ceea ce ți se transmite prin gând de către altul, sau cunoașterii a ceea ce cunoști singur cu mintea înainte de a-l fi încercat. (Sensul acesta e redat și de cuvântul românesc „încercare”, „om încercat” traducând exact ideea de „om cu experiență”);

2) Preocuparea de eveniment, de fapt, de întâmplare, de prezență: mai mult decât de înțeles, de semnificație, de temei sau de esență;

3) Preocuparea de concret, opusă preocupării de abstracții, a rațiunii discursive;

4) Caracterul de dat, opus caracterului de construcție și de interpretare al rațiunii.

Toate aceste caractere ne îngăduie definirea unei idei generale de experiență care să includă ambele sensuri precedente. În acest sens general, experiența e cunoașterea datelor concrete existente de fapt, prin încercare directă.

Evoluția ulterioară a ideii de experiență nu depășește aceste trei note. Ea este totuși interesantă prin ceea ce se urmărește cu ideea de experiență. Această evoluție se face în două direcții contrare.

4. Din clipa în care existența morală se prevalează și ea de ideea de experiență, ideea de lume fizică, spre a-și afirma specificitatea mai departe, la drumul înapoi spre rațiune.

Dătător de seamă pentru această evoluție este Immanuel Kant^{XI}, care a încercat să sintetizeze datele problemei, limitând uzul legitim al rațiunii, în marginile experienței sensibile, și dând lumii un îndoit caracter: de realitate în limitele experienței și de idealitate transcendentă (de ideal propus acțiunii) în raport cu spiritul omenesc.

Din sinteza kantiană a rămas ideea că lumea este un amestec de rațiune și simțire, una dând forma, cealaltă materia, lumii. Această idee a prilejuit o alunecare în

^{XI} Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft, Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*.

acest sens și a conceptului de experiență, și deci o revizuire a ei în sensul pozitivist, claud-bernardian^{XII}.

Astfel, în concepția pozitivistă, scientiștă și empirio-criticistă, *experiența externă* nu se mai opune rațiunii, nu mai este un dat primitiv neinterpretat, ci un *ansamblu de date organizate de rațiune*.

Forma tipică a experienței: experimentul, încercarea, nu mai e totuna cu faptul lor, ci devine un fapt gândit, verificarea prin fapte a unui raționament verificat prin fapte. Și nici măcar intuiția externă nu mai e dată nesintetică, neinterpretată. Caracterul complex al experienței apare aci evident.

Prin aceasta, primul sens crede că se poate scăpa de entități neverificabile, preocupându-se numai de comportări, fapt care are drept rezultat că *domeniul faptelor sufletești și morale poate fi și el integrat lumii experimentale*, dar într-un sens nou, făcând abstracție de conținutul imediat al acestor fapte și studiindu-l numai ca comportări ale ființelor viețuitoare. Aceasta e ideea întregii psihologii experimentale, obiective, sau a psihologiei de reacție, a „psihologiei fără suflet”, cum o numește Behterev^{XIII}.

Se observă că această idee de experiență încearcă să ordoneze materialul dat. Prin aceasta însă experiența alunecă din nou de la preocuparea de fapte la preocuparea de înțelesuri. E cazul freudismului^{XIV}, al marxismului^{XV}, al fizicii einsteiniene^{XVI} și în general al preocupărilor științei moderne experimentale.

Realitatea experimentală nu mai dă seamă direct de ea însăși; ci teoria care o reduce la unitate. Ajungem astfel, cu Einstein, cu Marx și cu Freud, la o serie de realități neexperimentale, presupuse de nevoia de coerență a faptelor experimentale, că

^{XII} Claude Bernard, *Introduction à la médecine expérimentale*.

^{*} [John Stuart] Mill, *System of Logics*.

^{XIII} [W. M.] Behterev, *Psychologie objective*.

^{XIV} [Sigmund] Freud, *Introduction à la psychanalyse; La Science des nerves; Psychopathologie de la vie journalière; Totem et Tabou; Psychologie des masses et analyse du moi; Essai de psychanalyse*.

[Carl Gustav] Jung, *Psychanalyse*.

[Alfred] Adler, *Psychanalyse*.

[Karl] Jaspers, *Psychopathologie générale*.

Roland Marcel, *La psychanalyse*.

^{XV} [Karl] Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie; Das Kapital; Klassen Kämpfe Frankreich; Correspondența cu Engels*.

[G. V.] Plehanov, *Questions Fondamentales du Marxisme*.

[N. I.] Buharin, *Théorie du matérialisme historique*.

[Karl] Kautsky, [Karl Marx] *Ökonomische Lehren, gemeinverständlich dargestellt und erläutert*.

[Nicolai] Berdiaev, *Le problème du léninisme*.

^{XVI} [Albert] Einstein, *Zur allgemeine und spaziale Relativitätstheorie*.

[D. C.] Miller, *Temps, Espace, Gravitation*.

[A. N.] Whitehead, *The Principle of Relativity, with Applications to Physical Science*.

[Émile] Meyerson, *Identité et réalité*.

[Jacques] Maritain, *La métaphysique des physiciens*.

ar constitui fondul realității înseși. În acest fel, conținutul experienței se dizolvă în relații gândite, între entități neexperimentabile, exprimate prin concepte contrare corelatelor lor experimentale din lumea simțului comun. (Spațiul curb, subconștientul, influența structurală.) E aci punctul extrem de ajungere al științei experimentale, al cărei nominalism reîntâlnește atitudinea mintală a terminismului occamian⁴, împotriva căruia reacționase empirismul la începutul Renașterii.

5. O operație simetrică, inversă, se petrece atunci cu domeniul experienței interne imediate, cu scopul de a redobândi conținutul concret al experienței, sacrificat de științele naturii în favoarea cantității, a relației, a abstracției și a unității.

După cum experiența externă, în formele ei noi, încerca să subsumeze și comportările omenești ca fenomene de relație, tot așa experiența internă se extinde gradual, spre a cuprinde câmpul tuturor datelor imediate interne și externe.

Aci se situează conceptul de experiență al empirismului radical, al imediatismului intuiționist și al fenomenologiei.

În acest sens, experiență va însemna iarăși dată imediată, neinterpretată, element cuprins în fluxul calitativ al duratei proprii fiecărei ființe cunoscătoare. În acest sens, datele sufletești, cum e, de pildă, o durere, vor fi în aceeași măsură obiecte de experiență, ca și datele calitative senzoriale, de pildă culoarea de roșu (H. Cohen^{XVII}). Și chiar activitatea de interpretare, în măsura în care e un act dat în această durată, va constitui tot un obiect de experiență imediată (Bergson^{XVIII}).

Experiențele interne și externe ale primelor sensuri se identifică în acest sens, în măsura cuprinderii lor în durată, întreaga experiență reducându-se la fluxul conținuturilor de conștiință.

În acest înțeles, experiență e sinonim cu dată imediată și se opune în special activității de construcție, de gândire, de relație și de interpretare spațială.

Instrumentul de cunoaștere a acestei experiențe e de natură intuitivă.

Această intuiție operează uneori direct, caracterul ei nemijlocit opunându-o interpretării mijlocite, exterioare a rațiunii. Acolo unde rațiunea încearcă să explice, adică să derive ceva din altceva, intuiția încearcă să pătrundă direct ce este faptul.

Totuși, această metodă nu este totdeauna socotită ca un act simplu, nestructurat. În special în școala fenomenologică, această metodă noologică dobândește un caracter interesant și generator de complicații.

Experiența, înțeleasă în școala fenomenologică^{XIX} tot ca dată imediată, are totuși alt instrument de prelucrare decât intuiția imediată. Acest instrument e o

XVII H. Cohen, *Logik der reinen Vernunft, Kants Theorie der Erfahrung*.

XVIII [Henri] Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*.

XIX [Edmund] Husserl, *Logische Untersuchungen. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen, Formale und transzendente Logik, Méditations cartésiennes*.

[Martin] Heidegger, *Sein und Zeit*.

[Emmanuel] Levinas, *La Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*.

intuiție de ordin special, o intuiție a esențelor, la care se ajunge printr-un proces special de reducere a experienței brute: *reducția eidetică*.

Operația de reducere procedează astfel. Ea începe prin a pune în paranteză existența de fapt a lucrului, adică face abstracție de ea. Și operează apoi cu înțelegerea, cu pătrunderea semnificației lucrurilor din experiență, indiferent de faptul existenței lor, încercând să determine elementele structurale intrinseci, fără de care nu ar fi posibil să fie ceea ce e, adică elementele care îl constituie în chip esențial.

Reducerea aceasta nu e un proces discursiv de abstracție, ci un proces de ascuțire a vedeniei intuitive. Ceea ce deosebește rezultatul acestei deducții de conceptul rezultat din abstracție este tocmai pretenția fenomenologului de a gândi rămânând în concret, în experiență, nu în scheme generale, goale de miez și de realitate.

Pe măsura însă ce se precizează sensul acestei metode eidetice, ermeneutice, se separă însă și în sânul fenomenologiei trei direcții^{XX}:

a) Una realistă, preocupată de felul de existență al semnificațiilor, căutând adică să răspundă la întrebarea: ce fel de fapt este semnificația însăși? E direcția reprezentată de Husserl în perioada *Cercetărilor logice*, continuată de Gaiger și de așa-numita Școală de la München;

b) Alta, idealistă, preocupată de semnificația existenței, adică de întrebarea: ce înțeles are expresia „a fi în fapt”? E direcția reprezentată de elevul lui Husserl, Martin Heidegger;

c) A treia direcție se preocupă în special de actele prin care se constituie înțelesurile. E un fel de a pune problema însăși a înțelesului înțelesurilor, care caracterizează faza a doua a gândirii lui Husserl^{XXI}, și care îl apropie, prin paradox, de principalii adversari contemporani ai fenomenologiei, nominaliștii așa-numitului cerc vienez: Carnap, Wittgenstein etc.^{XXII}.

Cele trei sensuri sunt prilejuite fără îndoială de faptul că fenomenologia, deosebind experiența concretă de experiența pură, cea dintâi mai puțin coerentă decât cea din urmă, experiența pură, cuprinzătoare de esențe concrete, se îndepărtează de prezențele concrete, adică de faptele cuprinse în experiența brută. Reducția operează o selecție în experiența brută, părăsind realitatea și îndreptându-se către o regiune de idee pură, de interpretări și de sensuri, care constituie experiența pură.

Atunci, experiența concretă, totalitară se opune, la rândul ei, experienței pure în virtutea aceleiași dialectici a spiritului, care a opus empirismul terminismului scolastic, empirismul moral ineismului, și fenomenologia, la origină, scientismului — regresând spre empirismul radical. Și ideea de experiență caută alt receptacol.

6. Rezultatul acestei deviații este sensul vitalist al experienței^{XXIII}

XX C. Floru *Fenomenologie* („Convorbiri literare”).

XXI [Edmund] Husserl, *Méditations cartésiennes*.

XXII [Rudolf] Carnap, *Vom logischen Aufbau der Welt*.

XXIII W. James, *Radical Empirism, The Varieties of Religious Experience*.

În acest sens, *experiență* înseamnă „*trăire*“, nu *trăire pură*, ci *trăire integrală*, „*complectudinism*“.

Dar termenul e echivoc.

Căci „*trăire*“ înseamnă, pe de o parte, cunoaștere imediată, actualitate în conștiință, dată nemijlocită. („*Erlebnis*“-ul fenomenologilor.) Pe de altă parte însă, „*trăire*“ înseamnă și *comportare a ființei vii*, reacție, relație sui-generis între ființa viețuitoare cu sistem nervos complex și diferențiat și lumea înconjurătoare (sensul valéryst sau pozitivist al spiritului).

Prin aceasta, termenul „*trăire*“ permite un joc periculos și interesant de trecere de la conținutul sufletesc, dat imediat, la activitatea de relație a subiectului^{XXIV}.

Dar tocmai în această posibilitate stă interesul termenului; căci vitalismul pretinde a fi o cheie a relațiilor experienței spirituale cu lumea materială. În acest sens, cele două mișcări convergente par a se întruni într-un singur sens, sinonim cu sensul general definit la punctul 3.

În cultura românească contemporană, experiența e înțeleasă în sensul întâi, primitiv baconian, pur empirist, de domnii P. P. Negulescu^{XXV} și Posescu^{XXVI}. În sens derivat criticist, de d-l Șerban Cioculescu.

Împotriva acestui sens, care se găsește față de materialul cu care opera generația tânără într-o situație analogă scolasticii față de Renaștere, reacționează în primul rând așa-zisa „*generație tânără*“, cerând să experimenteze direct, în sensul 3.

Nae Ionescu e cel care a revendicat, cel dintâi în România, drepturile acestei experiențe, pe care a botezat-o „*trăire*“, traducând, cum am spus, „*Erlebnis*“-ul german, izvor de confuzii biologice, deși termenul însemna la el numai: „realizat imediat de o conștiință“^{XXVII}. În acest sens am vorbit și noi de el, sub numele de „*viață integrală*“ (1923)^{XXVIII}, și Mircea Eliade, sub numele de „*experiență*“ (*Itinerariu spiritual*, 1927)^{XXIX}. De asemeni, *Manifestul „Crinului Alb“*⁵ a vorbit de „*complectudinism*“ în același sens (1928)^{XXX}.

Astăzi, Eliade, Cioran, Manoliu și toată școala așa-zisă „*experiențialistă*“ în viața religioasă, în literatură, în artă, în sociologie, au pornit pe această cale.

XXIV [René] Le Senne, [Obstacle et valeur].

[Vladimir] Jankelevitch, [L'ironie — ?].

Gabriel Marcel, [Journal métaphysique, Positions et approches du mystère ontologique; Être et Avoir].

Jean Wahl, [Vers le concret].

XXV P. P. Negulescu, *Geneza formelor culturii*.

XXVI Al. Posescu, *Încercare asupra datelor ultime ale materiei*.

XXVII Nae Ionescu, *Teoria cunoașterii metafizice. a) Cunoașterea imediată (Curs)*.

XXVIII M. Vulcănescu, *Aspirația la creștinism și înțelesul ei actual* („*Bul. A.S.C.R.*“).

XXIX M. Eliade, *Itinerariu spiritual. Aventură, Experiențele* („*Cuvântul*“).

XXX P. Marcu, Sorin Pavel și I. Nestor, *Manifestul „Crinului Alb“* („*Gândirea*“).

Sensul al treilea, sprijinit pe motivele expuse la punctul 6, e deci sensul în care circulă cuvântul *experiență*, de cele mai multe ori, în tânăra generație. Canonul ei: *Occanografia* lui Mircea Eliade.

Pentru acești experiențialiști — cum i-a numit Petru Comarnescu^{XXXI}, care cel dintâi a încercat să pună în evidență caracterele lor de grup (revista „*Azi*“, 1932) — o argumentare nu poate suprima, nici împiedica un fapt. Știința nu poate interzice nimănui dreptul de a încerca cunoașterea directă. Imposibilitatea unui concept nu exclude *trăirea directă a unui fapt*. Oamenii nu se mulțumesc să știe relațiile dintre lucruri, ci vor să le încerce de-a dreptul. De aci activismul latent sub orice „*experiențialism*“. Și tot de aci „*aventura*“ oricărei experiențe, riscul ei.

Aci trebuie observat că există un echivoc la Mircea Eliade, între experiență și aventură. Căci el pornește cu presupuziția că experiența nu poate altera personalitatea. Sau cineva e o personalitate, și atunci își poate îngădui orice experiență, pentru că nu riscă nimic. Sau nu e o personalitate, și atunci n-are ce pierde. Experiența implicând însă prin definiție o alterare a subiectului, această concepție eliadiană echivalează cu un fel de a se refuza în fond experienței, în momentul tentativei de a experimenta, scopul experienței nefiind pentru el decât acela de a scoate din ea cunoașterea corespunzătoare. Ceea ce e, în fond, foarte gidean.

Nu toți tinerii sunt însă experiențialiști în acest sens:

Contra experiențialismului sunt, prin metodă, freudienii și marxiștii, precum și cei pasionați de știința experimentală (e paradoxal, dar așa e); iar prin decepție, negativiștii.

Freudiștii și marxiștii, ca toți naturaliștii de altfel, suspectează a priori experiența imediată, de vreme ce își propun, prin definiție, s-o explice, adică s-o derive din altceva decât ea.

Astfel, în vreme ce, pentru experiențialiști, o experiență imediată e indiscutabilă, întrucât își are evidența în ea însăși, adică este ce e — experiențialiștii adoptând, prin urmare, în acest punct, o atitudine precritică, naivă față de experiență, ca singură posibilă; marxiștii și freudienii, ca toți ceilalți naturaliști, suspectează a priori experiența.

Pentru freudieni, conținutul vieții sufletești nu e ce e, ci numai expresia conștiință, sublimată, trecută prin filtrele cenzurii eului și supraeului, a altceva decât ce e: sinele, libido fundamental, pornirea subconștiință a oricărei ființe care stăruie în existență, în conflict cu semenii și cu lumea din afară^{XXXII}.

Pentru marxiști, la fel, omul nu reprezintă ce crede el că reprezintă, ce trăiește imediat, ci reflexul mentalității lui de clasă, al situației lui față de raporturile de producție la un grad de dezvoltare a tehnicii în societate^{XXXIII}.

XXXI P. Comarnescu: *Experiențialismul tinerei generații*.

XXXII O. Șuluțiu [sursă incompletă].

XXXIII Andrei Șerbulescu, *De la A.C. Cuza la Mihail Sebastian* („*Șantier*“), *Feciorii lui Nae sau tânăra generație* („*Șantier*“), *Savanți, nebuni, delincvenți* („*Credința*“).

La fel, oricare concepție științifică încearcă să reducă lumea aparentă a experienței la o lume coerentă de realități exprimate prin concepte funcționale, să reducă datele imediate la relațiile lor cu celelalte date, substanțializând aceste relații.

Toate aceste curente naturaliste deosebesc între conținutul manifest (experiența) și conținutul latent (interpretarea) la care nu se ajunge prin intuiție, ci prin interpretare rațională (analiză psihică, dialectică socială, matematizare etc.).

O opoziție netă se desenează deci în legătură cu ideea de experiență, în această generație, între așa-zisii „experiențialiști” și „naturaliști” aceleiași generații, fie aceștia din urmă freudieni, marxisti sau naturaliști puri și simpli, fapt care — în treacăt fie spus — ne îngăduie să descoperim și impostorii care „experimentează” interpretările neexperimentabile: falșii freudieni, de pildă.

Această opoziție este îndesebi vizibilă în articolele îndreptate de Mircea Eliade împotriva așa-numitei de ei „mentalități masonice” interpretative^{XXXIV}, ca și în atacurile marxistilor împotriva experiențialismului, de pildă la Andrei Șerbulescu^{XXXV}.

Tot opuși experienței, dar prin decepție, am zis că sunt și negativiști, care au încercat să experimenteze și n-au reușit (Eugen Ionescu^{XXXVI}, Mihail Ilovici^{XXXVII}).

Am văzut echivocul în care se situa Mircea Eliade față de relațiile dintre experiență și încercare.

Negativiștii ne dau dreptul să ne întrebăm, se întreabă ei în orice caz, dacă: 1) sunt niște ratați prin faptul că nu pot experimenta, 2) se înșală Eliade pe sine când experimentează sau 3) îi înșală pe ei, teoretizându-și ca experiență ceea ce nu e decât un parti-pris?

Spre deosebire de naturaliști, care se refuză experienței a priori, pentru că o socotesc imposibilă, negativiștii au crezut pe cuvânt pe experiențialiști și au încercat să experimenteze după dânsii, aruncând peste bord toate preconcepțiile și încercând să redevină naivi.

Dar fie că nu au fost cinstiți față de ei înșiși și au deschis ochiul critic în timp ce experimentau, adică s-au privit experimentând; fie că au voit, dimpotrivă, să fie cinstiți cu ei înșiși, din clipa în care acest ochi s-a deschis pe nepoftite, fapt e că, experimentând, nu au găsit nimic, ei s-au trezit goi și furați, protestând contra celor care îi îndemnaseră să experimenteze, fără să le asigure succesul. E cazul clasic al tuturor căderilor spirituale, al tuturor *Întoarcerilor din rai*.

Trăgând cu ochiul la dascălii lor „experiențialiști”, i-au surprins lucrând cu preconcepții sau construind false date imediate. De aci protestul lor și recăutarea unei rațiuni (Eugen Ionescu, Ilovici), care nu e așa de ușor de cucerit, când ți-ai propus să

XXXIV M. Eliade, *Mentalitatea francmasonică* („Vremea”), *Evenimentul pur* („Vremea”).

XXXV A. Șerbulescu, art. citate.

XXXVI Eugen Ionescu, *Nu*.

XXXVII M. Ilovici, *Negativismul tinerei generații*.

fi naiv; după cum nici să fii naiv nu e ușor, când dispui de luciditate și de spirit critic (Emil Cioran)^{XXXVIII}. Amintiți-vă de acel „*Abêtissez-vous*” a lui Pascal.

Cam astea sunt problemele puse de experiență tinerei generații.

Încercând acum o grupare a tineretului în jurul acestei experiențe, obținem aproximativ următoarea panoramă:

1. Unii, îndrăzneți și naivi, vor să încerce totul, protestând împotriva rațiunii de a le interzice încercarea (Mircea Eliade, Petru Manoliu, Emil Cioran).

2. Alții, la antipod, prudenți și critici, refuză a priori să încerce aceea ce nu e rațional, aceea ce rațiunea declară imposibil (Dan Botta, Șerban Cioculescu, O. Lemnaru).

3. Alții, lucizi, dar dornici de experiență, își suspectează experiența lor, suferind că nu pot fi naivi și făcând dintr-asta literatură confesională (Mihail Sebastian^{XXXIX}, Emil Cioran, Eugen Ionescu și jumătate din H. H. Stahl, cealaltă jumătate interpretând științificește).

4. Alții suspectează experiența altora, făcând dintr-asta literatură, închipuindu-și că interpretează științificește; dar nesuspectându-se deloc pe ei înșiși (Ștefan Beldie, Silber sub orice formă, adică Andrei Șerbulescu, Anton Dumitriu⁷).

5. Alții, lucizi, abdică de la luciditatea lor, printr-un act de voință și cred în încercările lor și ale altora, fie pentru că li se pare mai frumos, fie pentru că acest lucru le e cerut de o evidență specială. (Aci s-ar situa poate subsemnatul.)

6. În sfârșit, alții, poate cei mai mulți, doritori și ei să încerce totul, dar să nu se păcălească, încearcă să trăiască raționalizând, adică să gândească ce încearcă, reușind mai mult sau mai puțin, după experiențe și ocazii. (Aci s-ar situa: Petru Comarnescu^{XL}, Ion Cantacuzino^{XLI}, Const. Noica^{XLII}, Polihroniade etc.)

XXXVIII [Emil] Cioran, *Pe culmile disperării*, *Cultură și viață* („Calendarul”); *Experiența tragică* („Calendarul”), *Istorie* („Calendarul”).

XXXIX M. Sebastian, *Fragmente dintr-un carnet găsit*, *De două mii de ani*, *Human*.

XL P. Comarnescu, *Spirit critic și luciditate* („Vremea”).

XLI I. Cantacuzino, *Negație și luciditate* („Convorbiri literare”).

XLII C. Noica, *Mathesis*.

LOGOS ȘI EROS ÎN METAFIZICA CREȘTINĂ

I. TIPOLOGIE ISTORICĂ

Problema raporturilor dintre logos și eros în metafizica creștină poate fi privită din două puncte de vedere: sistematic și istoric.

Privire istorică

Așezarea istorică a chestiunii ne-ar impune o cercetare a diferitelor poziții pe care le-a doctat cugetarea filosofică de-a lungul vremii, în ce privește relațiile dintre dragoste și cunoaștere. Dacă ar fi să urmărim pildei genialului, dar zvânturaticului filosof german Max Scheler, protestant convertit o vreme la catolicism, dar care a sfârșit, decepționat și de acesta, într-o pozițiune originală antropologică situată în afara filosofiei teiste, așezat prin urmare într-o poziție deosebit de priincioasă pentru a-și da seama de diferitele tipuri posibile de raporturi între cei doi termeni, ar trebui să începem prin a distinge din capul locului între un *tip răsăritean*, caracterizat prin supremația momentului cunoașterii asupra momentului simțirii și al acțiunii, și un *tip apusean* de înțelegere a acestor raporturi, care subordonează momentul speculativ, teoretic, momentului activ, practic, al sensibilității și al acțiunii. Deosebirea aceasta tipică iese la iveală, în chip neîndoielnic, din înseși temele mari care frământă cugetarea creștinească din Răsărit și din Apus. Răsăritul este preocupat mai ales de întrebările culminante ale speculației creștine, cum ar fi dogma trinitară și cea cristologică, care toate se referă la întrebări asupra ființei și firii lui Dumnezeu în legăturile sale cu lumea; în vreme ce Apusul e preocupat mai mult de controversale privitoare la întrebările ce izvorăsc din activitatea omenească, cum ar fi dogmele privitoare la biserică, la predestinație, la har și la îndreptățirea omului și a purtării sale față de Dumnezeu și lume.

a) **Tipurile răsăritene.** În cadrul tipului răsăritean, pentru care iubirea e subordonată cunoștinței și în care iubirea nu e decât o cale, un instrument, un mijloc de cunoaștere adâncă, ar trebui să mai deosebim două subtipuri: *tipul elin* și *tipul indic*.

Deosebirea între aceste două tipuri arice nu stă în raporturile dintre dragoste și cunoștința propriu-zisă, ci în modul însuși de înțelegere al cunoștinței și al așezării acesteia în fața existenței.

În vreme ce în concepția indiană, cunoașterea e concepută ca o dezrobire, ca o trecere peste legăturile ființei, ca o contopire cu marele tot cosmic, ca o întoarcere a părții la întreg, față de care lucrurile nu sunt decât stavili, prin urmare ca o *trecere de la ființă la neființă* (în termeni aristotelici); în concepțiunea elină, dimpotrivă, cunoașterea e înțeleasă ca o *adâncire în ființă*, ca un contact direct cu aceea ce este, cu acel „to ontos on”¹, ca o depășire a aparențelor înșelătoare, spre a lua contact cu plinătatea neschimbătoare a lucrurilor care sunt cu adevărat.

În consecință, în tipul indic, iubirea, înțeleasă ca un instrument al cunoașterii — eliberare, va fi un instrument de depășire, de trecere peste sine, de nimnicire a eului propriu și de contopire în suferință, în tot; în vreme ce în tipul elin va fi, dimpotrivă, un suspin după plinătate, un avânt al celui ce se lasă în lipsă către aceea ce i-ar putea aduce îndeplinire, plinătate. Astfel, iubirii înțeleasă ca universală milă de indieni, dar milă înțeleasă nu ca dragoste de altul, ci ca povară a existenței individuale despărțită de întreg, îi corespunde, în tipul grec, acel eros platonice, care e fiul Peniei²: sărăcia, și al lui Poros³: rege, abundență.

Fiecare din aceste două tipuri se regăsește în metafizica răsăriteană a creștinismului. Cel dintâi tip, tipul indic, stă o presupunere fundamentală la temelia întregii vieți ascetice din Răsărit, pentru care dragostea, spre deosebire de Apus, unde asceza are funcții netăgăduit active, nu e decât un mijloc de dezrobire, de depășire a tuturor celor de dincoace. Al doilea tip, al filosofiei platonice, se regăsește, dimpotrivă, în speculația răsăriteană sub forma acelui suspin universal al firii după mântuire, a acelei nevoi de plinătate, căreia vine să-i răspundă darul de sine al lui Dumnezeu: întruparea.

b) **Tipurile apusene.** În tipul apusean, în tipul care, dimpotrivă, subordonează cunoștința acțiunii, subordonare atât de pregnantă în formula cunoscută mai ales de la pozitiviști, dar care e mult mai adâncă și mai veche⁴, înfiptă în inima întregului Apus: „A ști pentru a prevedea, a prevedea pentru a putea”, am putea de asemenea distinge două subtipuri:

Un prim tip, pe care l-am putea numi moralist, și un tip mistic. În tipul mistic apusean, aceea ce se capătă prin dragoste e intuițiunea existenței, e contactul direct cu existența, pe care intelectul abstract n-o poate da, deoarece îi lipsește intuițiunea nesfârșitului, simțirea unui lucru fragmentându-se întotdeauna în analiza unui gând. Într-un asemenea tip, caracteristic pentru toată mistica autentică apuseană — aceea care răsăriteanului îi apare totdeauna senzuală —, dragostea apare ca o cale de depășire a inteligenței, ca un mijloc de gustare, de simțire a unor realități la care nu se poate ajunge decât trecându-se peste gând. În noaptea neagră a necunoștinței, dincolo de orișice simțire și orișice conținut gândit, misticul se simte cuprins de foc și arde înflăcărat de o lumină nematerială, de nemărturisit, dar plină de evidență, de o prezență minunată și tainică.

În tipul celălalt, moralist, necesitatea dragostei izvorăște tot dintr-o deficiență a gândirii și tot dintr-o necesitate de depășire a cunoașterii și de adâncire în ființă pe căi extraintelectuale. Numai că aci dragostea nu mai joacă un rol de sentiment, de simțire, ci apare ca o atitudine voită a subiectului în fața existenței, ca un fapt moral, ca o valorificare, ca o prețuire a existenței săvârșită printr-o operațiune liberă, autonomă, a subiectului agent. Dragostea nu mai e aci întâlnirea cu altul, nu mai e intuițiune, nici discurs, ci hotărâre.

Dintre tipurile apusene: cel mistic creștinesc se regăsește în formele lui cele mai înalte la o Tereza a Carmelului, sau la un Juan de la Cruz; celălalt, tipul moralist, se regăsește mai ales în filosofia religioasă a Apusului protestant de după Kant, și prin el în toată cugetarea „modernistă” de la noi și de aiurea.

După cum se vede, și aceste două tipuri de relații, ca și cele dintâi, deși se dezvoltă și cresc pe tărâmul filosofiei în genere, fundează și susțin poziții ale metafizicii creștine.

Patru tipuri de înțelegere a relațiilor dintre cunoștință și iubire: două răsăritene: unul ascetic, altul gnostic, și două apusene: unul moralist și unul mistic. Iată ce ne descopere încercarea de determinare tipologică a relațiilor dintre dragoste și cunoaștere, așa cum le întâlnim în istoria spiritului european.

c) **Relațiile dintre tipuri.** Între aceste patru tipuri, corelându-le două câte două, se poate găsi mai mult decât o singură corespondență. Fie că e vorba de tipul răsăritean, fie că e vorba de tipul apusean, cu variațiile lor, fiecare implică, în același timp, o depășire și o atingere, o împlinire. Numai că, în vreme ce în tipul răsăritean omul se depășește prin trecerea contemplativă peste momentul acțiunii, dragostea fiind instrumentul depășirii, iar cunoașterea momentul contactului, în tipul apusean, dimpotrivă, cunoștința e momentul care trebuie depășit, iar contactul real, efectiv, cu absolutul, se capătă dincolo de căile cunoașterii, prin trăire extraintelectuală, prin inserțiune activă în absolutul pe care intelectul nu-l cuprinde. Că e vorba de metafizicile laice ale unor Kant sau Bergson, sau că e vorba de metafizica unor augustinieni notorii, ca Blondel, spre a vorbi de contemporani numai, sau că e vorba de un Pascal, sau Ignățiu de Loyola, asupra acestui punct toți sunt de acord. Singur tomismul menține în catolicism cumpăna în favoarea intelectualismului; dar cu ce preț și în ce condiții?

Dar nu numai atât, chiar în cadrul fiecărui tip găsim mai mult decât o simplă asemănare. Din punctul de vedere al subiectului, atât gnoza cât și mistica sunt căi de contact intuitiv, atât moralismul cât și asceza sunt mijloace de depășire. Numai că gnoza e intelectuală iar mistica este afectivă, iar asceza este un instrument de depășire către dincolo, în vreme ce „moralitatea” este rânduirea trăirii în veac.

O fi mistica depășire a oricărui conținut gândit, dar la limită e tot simțire; după cum intuire, ci nu gândire, e și gnoza. Mistica apare astfel ca o sinteză afectivă a ascezei cu gnoza, iar „moralismul” ca aceeași sinteză, dar pe dos.

Toate acestea ar fi de dezvăluit, firește cu bogate întregiri ai amănunte, dacă ne-am fi propus să răspundem la întrebarea din afară; cu alte cuvinte, dacă ne-am fi propus să lămurim aceea ce au gândit alții despre aceste lucruri, enumerând soluțiile lor, lăsând apoi pe cetitor să aleagă pe aceea ce-i convine, ca și cum toate pozițiile ar fi egal îndreptățite pentru un creștin.

Depart de noi însă acest scepticism sălbatic. De aceea, conștienți de încercările înaintașilor și de greutățile ce stau înaintea, dar dornici de a afla nu cum au gândit alții, ci ceea ce este, vom încerca să atacăm problema sistematic, spre a vedea dacă și ce putem răspunde.

II. PRIVIRE SISTEMATICĂ

Orișice întrebare sistematică presupune o problematică, adică un șir de întrebări ce se desfac unele din altele pe măsura dezlegării lor, înainte de a ajunge la răspuns.

a) Enumerarea problemelor

E de la sine înțeles că întrebările de felul acelor ce se vor pune, cum ar fi, de pildă: ce e dragostea?, ce-i cunoștința?, care-i criteriul adevărului?, ce rost are dragostea în descoperirea adevărului și ce rost are adevărul în dezlegarea puterilor iubirii?, în ce fel subiectul gânditor și agentul iubitor se depășesc sau nu se depășesc pe ei înșiși prin dragoste și cunoștință?, întrebarea dacă cunoașterea noastră și dragostea noastră sunt proiecții ale propriului nostru eu, în zarea propriilor sale producții, sau dacă efectiv ajung dincolo de noi până la celălalt?, cu alte cuvinte, *întrebarea cardinală* dacă, cu toate aceste căi de depășire ce ne stau la îndemână, *suntem sortiți să rămânem închiși în noi sau să ne întregim în celălalt?*, întrebarea dacă cunoașterea noastră și dragostea noastră, fiind ceea ce sunt, pot totuși, în anume împrejurări, să treacă dincolo de noi?, arătarea împrejurărilor în care această trecere e cu putință: mișcarea Celuilalt înspre noi, întruparea; arătarea a cine este Celălalt și a felului în care se petrece această mișcare către noi; arătarea, prin analogie, a felului în care, dincolo, la El, Logos și Eros se îmbină, nefiind unul și altul decât firea și făptuirea unuia și aceluiași chip; arătarea cum orișice teorie a cunoașterii creștine și orișice teorie morală a acțiunii creștinești își iau rădăcinile și se referă în chip indiscutabil la întrupare; arătarea apoi a cauzelor pentru care și dragostea și cunoștința noastră, deși închid în ele asemănarea acestui chip, sunt sparte, întunecate, neputincioase și potrivnice una alteia; urcarea până la păcat și descoperirea drumurilor care duc simultan către cunoașterea adevărată și către dragostea cu roadă, în biserică; sunt întrebări care ar cere fiecare o dezvoltare de sine stătătoare, ceea ce nu poate fi. Și totuși, nici una din ele nu poate fi lăsată la o parte, pentru că nesocotirea

lor ar face însuși sensul problemei neinteligibil. Nu e sarcina cu mult ușurată, prin aceea că cea mai mare parte din problemele acestea, [pe] care le vom dezvolta aci, nu sunt probleme de laborator, ci din acelea cu care fiecare se întâlnește în clipele sale adânci din viață și ca atare este îndeajuns de pregătit să le înțeleagă.

b) Presupozițiile metafizice ale problemei în metafizica creștină

Eros și Logos, adică *Dragoste* și *Cuvânt*, de fapt: dragoste și vorbă cu înțeles, expresie cu tâlc, manifestarea unui temei sau rost, căci *logos* înseamnă în același timp mai mult decât „vorbirea” pură și simplă și mai mult decât „cunoașterea gândită” (nous).

Nu este prin urmare vorba de *relația dintre iubire și cunoașterea pură și simplă*, ci și de *relația dintre ea și fundamentul rațional al existenței*.

1. Caracterele specifice ale dragostei și cunoștinței în metafizica creștină. Aceea ce dă, în *metafizica creștină*, un caracter particular acestei întrebări, e mai ales considerația că, spre deosebire de metafizica laică, *nu avem de-a face aici numai cu mișcări ale sufletului omenesc* ce cad în resortul psihologiei, ci *cu realități de ordin curat metafizic*. Pentru gândirea creștină, sprijinită pe texte de netăgăduit și pe credința nezdruincată a Bisericii, *Dragostea e Dumnezeu însuși*, adică, mai exact, *Dumnezeu e arătat și apropiat ca Dragoste*, iar *lumea toată, cu lucrurile și cu temeiurile ei, nu sunt decât produsele acestei Dragosti*. E aci punctul cardinal care deosebește ideea creștină despre Dumnezeu de toate celelalte idei despre Acesta. Creator, atotputernic, pretutindenea de față, atotștiutor sunt caractere ale divinității pe care le regăsim și în alte metafizici, prin analogie; Dumnezeu iubitor, creator și știitor din dragoste al lumii și răspânditor de har, e o dezvăluire proprie a Bisericii creștine.

Dar nu numai atât. Mai e și altceva: *Cuvântul însuși nu e, în metafizica creștină, numai o expresiune abstractă a „temeiului” orișicărui lucru (nous)*. Nu e o formulă sau un obiect formal prin care se explică lumea și cele ce se petrec în ea. Cuvântul, Logosul, Cunoașterea întemeiată, nu este nici măcar un atribut al divinității. *Cuvântul, Înțelesul exprimat, Logosul, este Dumnezeu însuși*, este una din fețele Dumnezeirii, este un Chip, un *Ins* substanțial, agent și suport al unor activități proprii. *Cuvântul e tot una cu Fiul*, Unul născut din Tatăl înainte de toți vecii, adică cu fața a doua a Ziditorului și Țiitorului, împreună părtaș la zidirea lumii. Cuvântul este mai ales acea față a Treimii care, pentru răscumpărarea noastră, își ia chip asemănător nouă, se întrupează, se răstignește pentru răscumpărarea lumii în zilele lui Pilat din Pont; cu alte cuvinte, *Logosul este însuși Iisus Hristos, ființând dinainte de veac, îndurător în veac și biruitor peste veac*.

Nu e locul aci să speculăm asupra naturii Sfintei Treimi, și nici să arătăm în ce fel Tatăl și Fiul sunt două fețe ale unei aceleiași ființe, în Duhul. Nu e locul să arătăm nici de ce sunt trei, și nici de ce sunt trei fețele Dumnezeirii. Nu e de asemeni locul

să arătăm metafizicește de ce nu sunt trei Dumnezei, ci numai Unul în trei Fețe, și nici cum se poate face ca cele trei fețe ale Dumnezeirii să nu fie nici trei moduri ale ei, ci trei agenți efectivi, deosebiți în acțiunea lor, și totuși împreună lucrători și de o singură ființă. Nici trei feluri de a fi, nici trei moduri, nici trei atribute ale lui Dumnezeu, ci trei subiecte de acțiune, mărturisește Creștinul în Dumnezeu, dar trei Inși într-o singură Ființă, trei chipuri, trei fețe, dar o singură Fire⁵, mai mult, o singură ființare și o singură prezență. Căci nu este și nici nu poate fi vorba de Fiul fără Tatăl și nici de Tatăl și de Fiul, fără Duhul Sfânt.

Stranie dificultate, care leagă răspunsul la întrebarea despre logos și eros, pentru metafizica creștină, de o asemenea prăpastie pentru gând!

Cu totul altceva vor fi, prin urmare, cunoașterea și iubirea omenească (nous și eros) și cu totul altceva vor fi Cunoașterea și iubirea în Dumnezeu: Logosul și Îndurarea.

... Altceva vor fi și dragostea și înțelegerea, desigur, în noi și la Dumnezeu, și totuși... cu totul altceva nu vor fi!

Oricare ar fi transcendența lui Dumnezeu și oricât de multă lipsă de comună măsură ar fi între dragostea și cunoașterea lui și dragostea și cunoașterea noastră, totuși între ele există o apropiere, o asemănare orișicât de depărtată. Căci dacă nu ar fi o astfel de asemănare între cele ce rostim și cele ce însemnează cele roșite, ar fi desigur un blestem să spunem că Dumnezeu e înțeles sau că Dumnezeu este iubire.

Prin urmare, *oricât ar depăși înțelesul dragostei și cunoașterii divine peste înțelesul dragostei și cunoașterii umane*, oricât ne-ar fi cu neputință ridicarea, prin analogie și prin propriile noastre puteri, de la înțelesul cunoașterii și dragostei de aci, la înțelesul cunoașterii și dragostei de acolo, totuși *între dragostea și cunoașterea de aci și dragostea și cunoașterea de acolo există referințe neîndoelnice*, care ne îngăduie să întrebuițăm corespondența acelorași termeni. Aceea ce trebuie avut în vedere este faptul că *aceste asemănări, aceste referințe sunt irelevante, adică nu dezvăluie firea termenilor celorlalți*, de dincolo, care pentru cunoașterea și pentru vorba noastră despre Dumnezeu nu apar decât cu limite exhaustive, adică determinate negativ, ca fiind dincolo de dragostea și de înțelegerea noastră cea mai pură, dar orientate oarecum în același sens ca ele. Sunt irelevante, dar numai pentru un efort de jos în sus spre a le prinde, adică numai pentru dialectică, pentru acea minunată și cutezătoare proiecție a eului în afara lui, care păzește la întretărirea cerului semne care nu mai vin. Căci încordare pentru a capta ceea ce este, încordare uriașă spre a ști aceea ce nu poate să nu fie știut, cu toate că știi că nu poate fi știut prin tine, e dialectica, ci nu dialog steril, cum o consideră bicisnicii cugetării! Și totuși, aceste referințe tainice devin revelante și ne descoperă asemănarea dintre dragostea de aci și cea de dincolo îndată ce Celălalt face mișcarea de dezvăluire către noi, îndată ce ne dezvăluie, ne arată, prin darul său de sine, asemănarea dintre dragostea și înțelegerea Lui și dragostea și înțelegerea noastră.

Gândurile de mai jos asupra relațiilor dintre dragoste și cunoaștere nu stau prin urmare pe temeiul unei filosofii neutre, lipsită de lumina învățăturilor Bisericii. S-a

băgat desigur de seamă acest lucru încă de la începutul acestui studiu. Filosofie creștină neutră, de altfel, nici nu am putea face. Ar fi o contradicție în termeni. Iar cele ce gândim aci, cu toate că nu sunt decât filosofie, adică efort propriu de gând, fiind gânduri de creștin, nu pot fi neutre. Iar *deosebirea de teologie stă numai în aceea că noi căutăm, ca filosofi, temeiuri gândite la întrebări la care ei primesc răspunsuri de-a dreptul din tradiția-mamă a Bisericii.*

Logos și eros, dragoste și cunoaștere prin urmare.

Dar ce e dragostea, și ce e cunoștința?

2. Problematika generală a cunoașterii. Plecând de la cunoștința noastră, bineînțeles, trebuie să constatăm din capul locului o mare diversitate de înțelegere a naturii sale în lumea gânditoare. De la definiția celor care consideră cunoștința ca o facultate de priză imaterială a realului în noi și până la definiția celor care, plecând de la psihologia de reacție, o definesc ca pe o conduită biologică a ființei vii, ca pe o funcție de orientare a individului cu o structură fiziologică nervoasă superioară, ca o funcție de adaptare la un mediu real complex sau la mediul social, ce gamă de poziții nu întâlnește cugetarea pentru definirea unui aceluiași lucru! Atârnă desigur definiția de punctul de vedere al celui care definește. Dar oricare ar fi aceste definiții, toate atribuie anumite caractere cunoașterii, pe care vom încerca să le desprindem, întrucât le socotim fundamentale.

1. În primul rând, *orice cunoaștere presupune doi termeni*, din care unul e subiect cunoscător, iar celălalt obiect cunoscut. Nu este nici o cunoștință care să nu fie cunoștință a cuiva despre ceva; de la simpla aprehensiune, trecând prin judecată și concept, până la formele cele mai rafinate ale raționamentului analitic sau sintetic, de la simpla senzație și până la structura cea mai complexă a intuițiilor senzoriale.

2. *Acești doi termeni*, care constituiesc două prezențe deosebite, doi termeni existențial distincți, ca ființă, *formează totuși în cunoaștere un singur tot sui-generis: „cunoștința”.*

Ce e această unitate și care sunt caracterele ei?

În primul rând, *nu e vorba de o unitate materială*. Concret vorbind, subiectul și obiectul rămân distincte, iar relația dintre ele nu este cauzală.

Relația lor este pur spirituală, un fel de luare de priză imaterială, de luare de poziție, de desemnare a obiectului de către subiect.

Firește, lucrurile sunt mult simplificate, reduse la ultima limită a decantării; dar aci, la limită, nici o altă analiză nu va descoperi altceva.

Subiectul se referă în afara lui, către ceva și, într-un chip imaterial, ia priză asupra-î.

Două caractere decurg de aci pentru cunoștință:

1. Primul e *caracterul tranzitiv*: întotdeauna cunoștința se referă la obiecte.

2. Al doilea e *luarea de priză*, adică, într-un anume fel, prinderea în sine (în măsura în care o asemenea determinare locală poate avea un sens pentru o priză

imaterială operată de un agent imaterial), mai corect spus, *aidomarea*, identificarea, într-un anume fel, între acel care cunoaște și ceea ce e cunoscut.

Peste aceste caractere începe controversa. Căci, pentru unii, cunoașterea se face prin luarea întru sine a celui alt; pentru alții, prin scoaterea dintru sine și proiectarea în afară a celui alt; pentru unii, e vorba de prinderea a ceea ce este în individualitatea sa; pentru alții, e vorba numai de o prindere a unui fel general de a fi, dintr-însul, sau numai de o proiecție a unui fel de a fi, scos din structura organică sau spirituală a subiectului cunoscător, asupra celui alt termen; în fine, pentru alții, e vorba de situarea însăși a subiectului sub felul de a fi al obiectului.

Întrebarea aceasta, a specificării cunoașterii dinspre subiect sau dinspre obiect, desparte în teoria cunoștinței două direcții mari: *idealism și realism, ca două direcții polare de grupare a soluțiilor*, între care nenumărate sinteze cată a ține cumpăna fără să reușească.

Iar dezlegarea acestei întrebări presupune lămurirea prealabilă a izvoarelor cunoștinței exacte, respectând deosebirea existențială a subiectului cunoscător de obiectul cunoscut și lămurind natura identității lor gnoseologice.

Empirism sensualist (Condillac, Locke), intelectualism raționalist, criticism (Kant), intuiționism (Bergson), răspund la prima întrebare; teorii metafizice ca: coextensivitatea veracității divine la întregul univers (Descartes), dubla atribuție a substanței (la Spinoza), armonia prestabilită (la Leibniz)⁶, sau coordinația epistemologică (la Losky), arhitectonica spiritului (la Kant) nu sunt decât răspunsuri la întrebarea despre posibilitățile cunoașterii de a atinge efectiv celălalt termen.

3. Problematika dragostei. Ca și cunoașterea, dragostea are problematica ei proprie.

Și aci, dragostea e o relație imaterială, o unitate spirituală a doi termeni. Numai că situația aci e alta și condițiunile se schimbă.

1. În loc să avem de-a face cu o relație între doi termeni, din care unul prinde pe celălalt: un subiect și un obiect, aci avem de-a face cu *doi termeni susceptibili de intenționalizare reciprocă*: două subiecte. Celălalt e și el un agent sensibil de inițiativă, și nu ajunge, prin urmare, să te supui unor condițiuni formale spre a te pune de acord cu el, spre a lua priză. Aci e nevoie de o convergență a tendințelor, de o întâlnire reciprocă de intenții. Coordonarea dintre subiect și obiect în cunoaștere nu e o relațiune liberă între doi termeni. Cel puțin în aparență, ea nu atârnă de cei doi, ci de condiții la care sunt supuși amândoi, sau sunt dictate numai de unul dintre cei doi termeni. Identificarea dintre cei doi termeni ai actului iubirii e supusă unor determinări proprii, pornind din însăși ființa acestor termeni.

2. Firește că și aci, ca și în cunoștință, avem de-a face cu o unitate spirituală, cu o realitate nouă *sub care cei doi termeni, existențial distincți și liberi, sunt una*. Dar ceea ce se naște între ei nu mai e o cunoștință, ci o comunitate de iubire, de alt ordin decât cea dintâi, un angrenaj de prezențe, care uneori poate fi lipsit de orice conținut intelectual și realizat numai „în via”, în acțiune sincronizată.

Firește apoi că și aici, ca și la cunoștință, teoriile au încercat să deosebească morfologic *diferitele feluri în care două subiecte pot fi una și firește*, de asemenea, că au încercat să explice *teoretic temeiurile și natura acestei unități* și generis.

Astfel, încă din vremea vechilor clini, s-a deosebit un „*cros*” de o „*philia*”, o „*philia*” de o „*sterghi*”, și o „*sterghi*” de „*agape*”. Veacul de mijloc, de asmeni, a deosebit un „*amor concupiscentiae*” de un „*amor affectionis*”, și pe acesta de un „*amor benevolentiae*”, pe care apoi l-a deosebit de un „*amor obedientiae*”.

Max Scheier⁷, de care am mai vorbit, a consacrat o carte întreagă analizei fenomenologice a diferitelor tipuri de relațiuni afective posibile între subiecte, intitulată: *Despre firea și felurile simpatiei*, în care a deosebit *simpatia propriu-zisă de compătimire*, de *simțirea în comun în masă*, de *milă*, de *dorință*, de *dorul de identificare mistică* cu altul și de ceea ce numește el *dragostea propriu-zisă*, unire a două subiecte cu respectarea specificității⁸ și în aprecierea reciprocă a acestei specificități, față de o valoare supremă.

Iar explicațiuni ale naturii și cauzelor cara împing subiectele către o asemenea căutare a unora de alții s-au dat, de asemenea, nenumărate: pozitive cum ar fi *imitația sau sugestia*; și metafizice, cum ar fi „*afinitatea electivă*”, *identitatea funciară ontologică* a tuturor ființelor care, în dragoste, își simt lipsa și se cheamă înapoi către origini, *subordonarea voințelor unei finalități etice comune*, *contopirea în contemplația unei aceleiași realități transcendente*.

Ai aici, ca și în cazul cunoștinței, teoriile, au încercat să lămurească natura și cauzele pentru care subiectul caută să iasă din sine către altul și felul în care ajunge într-adevăr să întâlnească pe celălalt.

4. Sistematica relațiilor dintre dragoste și cunoaștere.

În ce relații șade dragostea cu cunoștința?

Am văzut ce le constituie diferența. Sunt ele căi potrivnice de depășire, sau se întregesc una pe alta?

Două soluțiuni extreme se prezintă și aici, cu o infinitate de sinteze intermediare: intelectualismul absolut și primatul acțiunii.

a) Intelectualismul absolut. Pentru intelectualismul absolut, care are o viziune spectaculară a lumii, o viziune dezinteresată, olimpiacă, a universului: acel „*nec ridere, nec lugere, sed intelligere*”⁹ al lui Spinoza, dragostea, când nu e cunoștință, „*amor Dei intellectualis*”, este *lucru de a doua mână*, ba uneori este trădare a demnității omenești, naivitate, sau nu este. Supraordonarea aceasta a momei [...] ¹⁰

[Judecata la (?)]. „*rece*”, obiectiv, din cugetare, pe care o cunoaștem, la noi, din seninătatea maioreșciană, este desigur o pozițiune necreștină. Pentru el, la noi ca și la Dumnezeu, dacă intelectualismul e teist, predomină temeiul rece, obiect de cunoștință clară și distinctă. Dumnezeu însuși nu e o ființă vie, un *Ins*, ci cade sub concept: „Dumnezeul filosofilor”, de care pomenea Pascal. Sus, pe ghețarii inteligenței, lumea apare ca o halucinație rece de demiurg: nu-i loc nici de plângere, nici de bucurie, nici

de întristare, nu pentru că universul nu ar fi trist, ci numai pentru că plânsul „*e scornit de nebuni, de copii și de femei*” și stă sub demnitatea acceptării a toate a filosofului pur, monștru de gheață și de demnitate, filosofia apare aci ca o artă de înfășurare a inimii în stei.

b) Voluntarismul absolut. Pentru voluntarismul absolut, dimpotrivă, dispare orișice temei. Lumea e o proiecție acosmistă de încrucișări de acte ale subiectelor libere, agente (Schiller, Schelling, Fichte, Șestov). În timp ce universul se realizează pluralist, într-o puzderie de lumi anarhice, manifestări exrescente ale subiectelor libere care își mărturisesc plinătatea lor lăuntrică, momentul acțiunii, al entuziasmului, irumpe furtunatic în câmpul senin al filosofării și înlocuiește *temeiurile, rosturile finii, prin hotărârile arbitrare și iraționale ale gânditorilor, care, ca niște demiurgi*, scot realitatea din ei înșiși. Chiar când entuziasmul a căzut și agenții liberi s-au recunoscut a fi mirajul voinței universale care lucrează din adâncul lor, temeiurile rămân pierdute pentru această filosofie. Voința e oarbă în realizările ei și justificările nu sunt decât jocuri de iluzii. Inteligența ne înșală aruncând, asupra adâncului, perdeaua înșelătoare a unei fete morgane dincolo de care, în adânc, voința, singură atinge, sau este ea însăși realitatea în sine.

Poziție egal de depărtată de creștinism, în care simultan se caută, spre întregire, momentul dragostei și momentul cunoștinței, pentru care Dumnezeu este, precum am văzut, și Dragoste și Cunoștință, și Logos și Îndurare. Logos, pentru că îndurare; și îndurare, pentru că temei a toate.

III. PROBLEMA RELAȚIILOR DINTRE DRAGOSTE ȘI CUNOAȘTERE ÎN FILOSOFIA CREȘTINĂ

Cum se pune deci problema aceasta pentru filosofia creștină? Două tipuri *moderne de filosofie* ni se înfățișează spre cercetare, amândouă apusene, dar cu rădăcinile în cele două tipuri culminante de metafizică greacă, aristotelism și platonism: tomismul și augustinismul.

Între primatul absolut al inteligenței și primatul rațiunii practice, al voinței, tomismul ne înfățișează o soluție intermediară, o încercare de sinteză. Credincioși adagiului scolastic, care cere ca, în fața unei contradicții, să încerci a face o distincțiune necesară, tomismul va deosebi între un aspect absolut al relațiilor dintre cunoaștere și acțiune, privite în ele însele, și un aspect relativ al acestor relații, în raport cu aceea ce pot atinge în noi și în afară de noi. Tomismul va acorda supremația absolută intelectului asupra voinței în ordinea speculativă, o supremație prin esență, subordonând însă inteligența voinței în tot ce privește ordinea acțiunii.

Într-adevăr, spun tomiști, obiectul inteligenței este superior obiectului voinței, căci obiectul inteligenței este binele în general, luat în esența lui, deci un obiect mai pur, mai decantat, mai spiritual decât obiectul voinței, care are drept obiect bunurile particulare. Inteligența caută să prindă lucrurile în esențele lor, în rațiunile lor de a fi, în „logosul” lor, în vreme ce obiectul voinței este binele luat în existența lui concretă. Toată ordinea vine din inteligență, continuă ei, și chiar duhul Dragostei se capătă prin unirea cu Fiul, cu Logosul, cu Cuvântul. Iar viața vecinică constă tocmai într-un astfel de moment de cunoaștere, într-o vedenie a lui Dumnezeu față către față, în care vom fi într-un singur cuget cu Dumnezeu. Dragostea și fericirea nu sunt pentru tomiști decât consecințe ale acestei viziuni unificatoare.

La limită înțelegerea va prima asupra voinței, pentru că „*intellectus est (per essentiam) altior et nobilior voluntate*”¹¹ după Toma din Aquino.

Relativ însă, adică privity nu în ele însele, ci în raport cu lucrurile pe care în chip firesc (nu suprafiresc) le pot atinge, ordinea supremaiei se răstoarnă, căci „*bonum et malum — zice Aristotel — sunt in rebus, verum et falsum in mente*”¹².

Voința tinde către lucruri așa cum sunt în ele însele, în vreme ce inteligența nu tinde către ele decât sub unghiul ei de priză, adică așa cum sunt ele în ea însăși.

Dar dacă e așa, atunci ordinea facultăților e susceptibilă de răsturnare pentru toate obiectele pentru care cunoașterea e subordonată, pe care nu le poate avea în chip adecvat, ci numai prin analogie. Într-adevăr, dacă e mai bine să cunoști lucrurile corporale, trupești, subordonate spiritului, inteligenței, decât să le iubești, pentru că cunoscându-le te ridici la spirit, în vreme ce iubindu-le te cobori pe tine, spirit, în cele trupești; dimpotrivă, în ceea ce privește lucrurile dumnezeiești, care sunt mai presus de mine, căci noi nu putem cunoaște pe Dumnezeu prin esență, ci numai pe cale de analogie, adică numai prin ceea ce e străin de el, iubirea lor, adică voirea lor așa cum sunt în ele însele, este superioară cunoașterii pe care o putem avea despre ele.

„Dacă în ordinea cunoștințelor omenеști, spunea Pascal, în prelungirea perfectă a gândirii tomiste, trebuie să cunoști spre a iubi, în ordinea celor dumnezeiești trebuie să iubești spre a cunoaște.”

De aceea, adaugă tomiștii, deasupra oricărei cunoașteri filosofice mai e o înțelepciune a Duhului Sfânt, în care Dumnezeu e cunoscut și gustat nu prin idei analoage, clare și distincte, ci prin infuziunea Duhului Sfânt, a harului, a Dragostei de sus, adică prin Dragostea celui Neasemănat, de ființa făcută totuși după chip și asemănare.

În rezumat, tomismul pretinde a ne da o sinteză între aceea ce numim „moralism”, moștenire specific apuseană, și aceea ce numim „gnoză”, prin considerarea dragostei și a inteligenței ca două funcții complementare ale ființei spirituale omenеști, una îndreptată către lucruri așa cum sunt și întrucât sunt: inteligența, alta îndreptată către subiect și către lucrurile care fac una cu el. Numai că cea îndreptată spre lucruri întrucât sunt nu le prinde așa cum sunt în ele însele, ci așa cum sunt în noi; în vreme ce aceea care se îndreaptă înspre ele, nu întrucât sunt, ci întrucât sunt una cu noi, le prinde așa cum sunt în ele însele.

Sinteza tomistă implică însă o serie de presupuziții fără de care ar rămâne neînțelegibilă. Aceste presupuziții sunt următoarele: 1) *Distincția dintre lumina naturală a inteligenței, capabilă să cunoască esența abstractă a lucrurilor, adică rațiunea lor de a fi, prin ea însăși; precum și existența lui Dumnezeu, prin analogie — și lumina suprafirească a revelației prin care Dumnezeu se dă pre Sine așa cum este, dar care nu este o cunoaștere prin esență, ci prin constanțialitate, prin uniune hipostatică, adică prin asocierea firii omenеști cu Fieea dumnezeiască (realizată în întruparea lui Hristos, continuată în ființa Bisericii), adică infuzia de Har!* 2) *Această primă distincție se sprijină pe o deosebire specifică tomiștilor, a relațiilor dintre natură și supranatură, în care, cel puțin abstract, lumea naturii poate fi privită de inteligență (adică înțeleasă) direct, în cauzele ei secundare, independent de cauzele ei primare, întocmai ca cosmosul grec (aristotelic), căruia i s-ar suprapune, fără necesitate organică (adică fără puncte de trecere necesară), Dumnezeul transcendent al lui Dionisie Areopagitul.* 3) *Acest fapt implică o deosebire hotărâtă între teologia naturală și cea revelată, pe care catolicismul a consfințit-o ca o dogmă mai târziu, în sinodul de la Vatican, dar care pentru Răsărit și chiar pentru „vechii catolici” a rămas un subiect de opinie teologică și de cercetare filosofică. Răsăritul nu conține nici posibilitatea de considerare „în abstract” a universului independent de Dumnezeu, care l-a făcut și-l ține, ba dimpotrivă socotește că o astfel de considerare a lui, în afara acestui Dumnezeu, îl transformă în „haos”, ci nu în cosmosul lui Aristotel; și nici nu face vreo deosebire formală între ce e firesc și ce e suprafiresc. (Orișice ar pretinde în acest punct unele manuale apologetice răsăritene, inspirate din comoditate după cele catolicești, deosebirea dintre firesc și suprafiresc nu e în Răsărit o deosebire formală, ci una materială, adică o distincție de fapt.) Răsăritul are în acest punct o poziție metafizică intermediară între panteismul care identifică formal pe Dumnezeu cu totul (identificându-l pe esență), și teismul tomist, care aluneacă spre deism (întrucât îngăduie considerarea materială a cosmosului, independent de Dumnezeu, cauza lui formală). Zic aluneacă spre deism, pentru că, dacă e cu puțină să pricepem lumea „în abstract” prin cauzele ei secundare, făcând abstracție de acțiunea imediată a Harului dumnezeiesc (redușă în tomism la o vagă „prezență de imensitate”), atunci poziția celor care tăgăduiesc providența, închipuindu-și pe Dumnezeu numai ca pe autorul lumii care pe urmă i-a dat drumul fără a mai exercita asupra ei altă acțiune decât cea indirectă, prin mijlocul „legilor naturale” pe care i le-a rânduit din vecie, nu mai are nimic nelegitim. Între acest fel de teism și panteism mai este o pozițiune cu puțință, pe care Apusul pe nedrept o confundă cu panteismul și pe care Răsăritul a umblat întotdeauna cu predilecție. E așa-numitul pan-enteism, pentru care deși Dumnezeu se deosebește după fire de totul acestei lumi, aceasta nu e susceptibilă a fi separată ontologic de prezența Lui, pentru că totul e în Dumnezeu. Știu sigur că tomiști admit o prezență de imensitate a lui Dumnezeu în lume, dar această prezență e pentru ei cu totul deosebită de acțiunea lui harică, întocmai ca și cum creația și Harul ar fi două acte esențial distincte ale lui Dumnezeu, între care n-ar fi nici o relațiune ontologică, ci numai o relație cosmologică, pe când pentru Răsărit nu există decât două fete*

spirituale ale aceluiași act fundamental de dragoste creatoare. Tomiștii vorbesc astfel despre creația dinainte de întrupare, întocmai ca grecii vechi, întocmai ca și cum întruparea ar fi un al doilea moment cosmic adăugat în timp celui dintâi, ci nu ca o realitate implicată intențional în creațiunea însăși. În concepția răsăriteană, ca și la fericitul Augustin de altfel, totul e în Dumnezeu, totul există și subzistă deopotrivă prin el, ci nu prin cauze secunde. Esențele care sprijină nu numai formal, ci direct, existența lucrurilor, fiind deopotrivă forme și cauze, nu sunt decât ideile Harului dumnezeiesc, exemplarele intelectului divin din Logos. Fața lui Dumnezeu care cunoaște lucrurile e tot una cu Fața care le-a zidit; iar providența dumnezeiască, „darul său nu e un act natural, deosebit de Harul Său suprafiresc, ci este de o aceeași esență cu actul prin care Dumnezeu dă toate. Deosebind, cu Sinodul din 1351, esența de acțiunea lui Dumnezeu, gândirea răsăriteană le leagă totuși mult mai strâns decât Apusul. Karsavin are dreptate în acest punct asupra lui Florovski. Din faptul că Logosul, împreună-ziditor al Lumii, e însăși Fața lui Dumnezeu care se întrupează, Răsăritul mărturisește că între Zidire și mântuire există o relație tainică încă dinainte de vrac, care arată că lucrurile nu pot fi înțelese pe deplin decât în planul mântuirii. Înțelegerea răsăriteană are în acest punct rădăcini adânci în ontologia platonice maximalistă. Ea face din Dumnezeu singura viață deplină și adevărată ființă, toate celelalte lucruri nefiind decât reflexe, copii ale Lui, existențe incomplete; în vreme ce Apusul, mai pozitiv, crede în existența concretă a ființelor multiple pe care i le dezvăluie lumca simțirii și pentru care Dumnezeu e numai un suport transcendent.

Mai sunt însă și alte pricini pentru care soluția tomistă a relațiilor dintre dragoste și cunoaștere e dificilă, ca sinteză. Propriu-zis ea nu rezolvă nimic. Pentru că n-ajunge să spuie că dragostea ca dorință a unirii noastre cu binele se îndreaptă către ceea ce e „al nostru“ din alt cineva după fire, dar numai în măsura în care acest al nostru ne lipsește după ființă — fără a lămuri ce anume este exact al nostru; sau cum se face că firea noastră se contrazice cu firea ei, atunci când firea (esența) e, după tomiști, tocmai rădăcina tuturor determinărilor ființei?

Sinodul [de la] Vatican spune că „Dumnezeu poate fi cunoscut cu certitudine prin mijloacele rațiunii și plecând de la lucrurile create“. Vom lăsa să cadă obiecția aceasta care pe noi, răsăritenii, nu ne interesează în aceeași măsură, căci noi nu suntem ținuți de hotărârile Sinodului de la Vatican în privința demonstrabilității raționale a Dumnezeirii, și ne vom opri asupra celei de a doua obiecții a tomiștilor, împotriva ei, anume, că se confundă noțiunea care nu e decât un instrument de priză a realului, cu realitatea cunoscută, reificându-se, transformându-se în lucru cunoștința, pentru ca apoi să se considere această cunoștință ca un paravan între subiectul cunoscător și realitate. Obiecția mai fusese cândva îndreptată de Maritain împotriva întregii teorii a cunoașterii moderne, și ea poartă în miezul însuși al dezbaterii. Ca să răspundă, Maritain încearcă să demonstreze că prin cunoaștere subiectul nu ia copii ale lucrurilor, ci se preface în chip imaterial, spiritul în lucruri. Acei care cunosc lucrările lui Jacques Maritain știu că aci stă originalitatea lui esențială și răspunsul lui victorios împotriva blondeliilor. Dar mai știu încă un

lucru, anume că în acest punct precis Maritain este învinuit de tomiști a fi depășit gândul adevărat al lui Toma din Aquino. Rând pe rând gânditorii tomiști dominicani ca părintele Tonquedec, Garriou, Lagrange și ieziuiți ca P. Picard, pentru a nu vorbi de cei suspecti de „modernism“ ca Părinții Rousselot sau Maréchal, au arătat că, în concepția tomistă, această prefacere a subiectului în obiectele cunoscute nu poate fi privită decât ca o metaforă.

... Subiectul și obiectul rămân două realități opuse. Subiectul nu se preface în obiect în chip imaterial, ci prinde din obiect o „specie“ (un fel de „noema“ husserliană), pe care o desprinde din lucru și o ia în sine în chip abstract cu ajutorul intelectului agent, specia nefiind lucrul însuși, ci principiul lui logic și arhitectural. În măsura deci în care această „specie“ nu e în fapt o operație de adecvare, de supunere a subiectului față de obiect (ceva în genul „reprezentării acțiunii posibile“ bergsoniene), ci un obiect logic distinct, o realitate de alt ordin (intermediară, prin unele însușiri, paravan, prin altele), obiecția tomistă față de augustinism cade. E o întrebare dacă nu ar fi căzut și altfel. Căci ce era această prefacere a subiectului în obiect, atribuită de Maritain operației de adecvare a cunoașterii, decât un fel de a realiza în chip natural, printr-o simplă mișcare a spiritului, „adâncirea în celălalt“, adică de a depăși prin acțiune paravanul acestei specii impresse?

Rămâne de examinat altă obiecție. Anume aceea că pozițiunea augustinistilor blondeliilor compromite distincția dintre natură și supranatură. Oricum s-ar întoarce tomismul, față de augustinism, tot această problemă rămâne măr de ceartă și punct nevralgic al dezbaterii. Știm însă acum de ce.

Pentru că augustinismul are în acest punct o concepție apropiată de aceea a Răsăritului. Mai aproape de Platon ca de Aristotel, augustinismul nu poate concepe o „natură abstractă“.

Și e de asemenea confuz să spuie că o cunoștință tinde către ceva care are altă „existență“ decât noi — dar numai în măsura în care luăm esența acesteia în noi înșine — fără a lămuri cum se poate ca două existențe să se identifice și totuși să rămână distincte, sau fără a introduce prin această contradicția în miezul conceptului de existență. E aci un joc primejdios asupra discriminărilor existenței, asupra relațiilor dintre existență, ca fapt de a fi, și esență, ca fel de a fi, care, ocolind dificultatea, nu ne poate satisface. Exprimându-ne limpede, ar trebui să spunem, după tomiști, că cunoștința noastră se îndreaptă spre lucruri în măsura în care sunt „în afara de noi“, dar nu le prinde decât „în esența lor“, adică în felurile lor de a fi, care nu sunt în ele, ci în noi (existența acestor lucruri rămânându-ne misterioasă); pe când voința se îndreaptă înspre lucruri în măsura în care le descoperă „fiind în noi“, dar nu ca feluri de a fi distincte, ci ca „exigențe potrivite firii noastre“, pe care adică nu le prinde decât în act, în existența lor concretă. Priză abstractă, formală, a lucrurilor prin esențe în conștiință, dar fără prezența reală a lucrului în noi, ci numai a felului de a fi, de o parte. Priză concretă, materială, a prezenței lucrurilor prin iubire, înțeleasă ca formă de voință (per modum inclinationis), dar fără cunoașterea adecvată a felului lor de a fi. La asta să se reducă oare întreaga dialectică tomistă împotriva fenomenalismului? Mărturisim că pentru aceasta nu vedem nevoia depășirii kantianismului.

Că deasupra acestor două prize imperfecte, mai există o „înțelepciune a Duhului Sfânt“, la care se ajunge „prin iubire“ înțeleasă acum ca virtute supranaturală infuză, ca un dar, aceasta e desigur altceva, dar admiterea acestei soluții implică în orice caz o deosebire de esență între acest fel de iubire și iubirea „per modus inclinationis“, pe care tomismul o relegă în planul acțiunii practice.

Privirea mai atentă a soluției acesteia de a treia ne arată însă că, dacă e într-adevăr un răspuns la întrebarea dată, nu trebuie căutat așa departe. Într-adevăr, a spune că la cunoașterea față către față se ajunge printr-un fel de activitate numită iubire este numai un fel de a vorbi, căci în realitate cunoștința aceasta nu e o acțiune, o priză, ci un act de recepție, un dar care se „primește“, și nu se capătă prin efortul sau prin fapta oricât de laudabilă a celui ce iubește. Ea e un răspuns de aiurea, o primire la o strădanie, absolut fără comună măsură cu strădania. Or, această strădanie nu e cătuși de puțin „iubire“, în al treilea sens, ea poate fi o strădanie spre cunoștință, sau o strădanie a voinței, un efort către esența sau prezența celui alt. Dar nici una, nici cealaltă cale nu sunt cu adevărat „dragoste“, căci dragostea adevărată e înainte de toate întâlnire, primire, contact. Iată de ce, necesitatea chiar pentru tomism, ca să vorbească clar, să distingă între *amor concupiscentiae*, recte eros, dragoste-dorire, și *amor benevolentiae*, agape, dragoste-cunoștință, care nu e dorirea a ceea ce nu avem încă, ci dragostea celui ce cunoaște pentru că e cunoscut.

(„Nu m-ai căuta, de nu m-ai fi găsit!“)

În fața poziției tomiste, *augustinismul* apusean contemporan ne înfățișează alte încercări de dezlegare. Săluăm drept pildă tipul de filosofie pe care îl înfățișează un Maurice Blondel.

După cum Maritain fusese adus să distingă după Toma între două feluri de iubire spre a păstra unitatea cunoștinței, tot astfel Blondel e adus să distingă după Augustin între două feluri de inteligență, spre a păstra unitatea iubirii.

Inteligența, spune Blondel, este facultatea realului. Scopul ei este prinderea realității, a ce este. În ce fel însă reușește?

Inteligența are deci o natură radical realistă, ea implică simultan deplina conștiință de sine și posesiunea adevărată a obiectului său. Ea tinde către o unire cu celălalt, nu către o reprezentare a acestuia. La limită, cunoașterea nu e oglindire, ci comuniune, subiectul, care nu se confundă cu obiectul, ajunge totuși să se unească cu celălalt, să și-l asimileze.

Ajuns aci, Blondel deosebește două feluri de cunoaștere: una, pe care o numește *noțională*, corespunzând la aceea ce numim noi cunoașterea rațională, alta, pe care o numește *cunoaștere reală*.

Cunoașterea noțională nu e, pentru Blondel, cunoaștere a realului existent, ci numai a relațiilor dintre existențe. Cunoașterea discursivă nu e deci pentru el ontologică, predicativă, ci numai „relaționistă“.

O astfel de cunoaștere este incapabilă să dea satisfacție inteligenței în căutarea obiectului său propriu.

Noțiunile nu sunt decât „reprezentări, similitudini mimetice ale realității, arhitecturii de simboluri, chipuri, spărturi industrializate și mumificate ale realității, afirmație extrinsecă fără vedere intrinsecă.

Ele nu sunt zadarnice, căci au scop practic, dar nu lor se cuvine numele de inteligență“.

Cum ajungem atunci la cunoașterea reală?

Împrumutând metoda de cunoaștere a mistice, Blondel cere cunoașterii adevărate să depășească discursivitatea, lumea conceptelor, a simboalelor, a noțiunii, și să se adâncească în noaptea neștiinței spre a intuiti, dincolo, adevărurile pe care inteligența le ascunde. Cunoașterea nu mai poate înainta decât subordonându-se iubirii.

Obiecția principală a tomiștilor împotriva unei astfel de poziții este că compromite distincția (scumpă lor) între *teologia naturală* și *cea revelată*, între *mistică* și *filosofie*) și face să irumpă adevărurile dumnezeiești în câmpul cunoașterii speculative a universului. Prin aceasta se suprimă orice posibilitate de cunoaștere reală a lui Dumnezeu prin rațiune și se compromit toate încercările raționale de demonstrare a lui Dumnezeu printr-însa.

Conflictul acesta dintre natural și supranatural, de asemenea, nu ne interesează direct, pe noi, răsăriteni. Căci Răsăritul nu cunoaște o atare distincție categorică, și nici nu s-a încurcat în controversele care decurg din ea privitoare la harul sfințitor și la harul nesfințitor, sau la natura omenească care „abstract nu a fost coruptă prin păcat“, dar care „în fapt“, în fiecare om, „este coruptă“. Controversa dintre janse-nism și molinism este o controversă caracteristică numai acelor care încearcă să deosebească ascuțit *firea de ce e de peste fire*, ca și cum am putea face în chip firesc, cu mijloacele inteligenței naturale, o astfel de distincție...

Ea importă chiar mai puțin panenteismul nostru. Aceea ce ne interesează din această controversă este însă următorul fapt.

Tomiștii nu reproșează blondeliilor că admit o cale de cunoaștere transdiscursivă, care să le dea contactul viu cu celălalt, contactul, adică prezența celui alt în mine, în concretul său și al meu. Am văzut că pentru ei înșiși cunoașterea nu prinde decât abstract pe celălalt și fără ca această priză să confere prezența reală a celui alt în noi. Am mai văzut apoi că ei înșiși admit o viziune beatifică față către față, în raport cu care viziunea din concept nu e decât cunoașterea din parte. Aceea ce se reproșează blondeliilor e că fac din cunoașterea aceasta o *cale de cunoaștere firească*, sigură, atârând de subiect și-i dau ca temei (conaturalitatea) dintre om și Dumnezeu, dorința asemănării după asemănare, în vreme ce tomiștii consideră această cale de cunoaștere ca o cale suprafirească, ca o uniune peste fire în Harul dumnezeiesc, ca un dar de sus, la care omul nu poate ajunge prin propriile sale forțe.

E adevărat că, după cum am văzut, tomiștii nu sunt prea clari în acest punct, că și ei recunosc că această *trecere se face prin Dragoste*, dar, adaugă ei, e vorba de dragostea în Duhul Sfânt.

Și aci e totul. Căci una este dragostea de jos în sus; dragostea firească, oarbă, EROS, și alta este dragostea de sus, darul lui Dumnezeu, îndurarea Lui de creatură, LOGOS.

TEORIA CRITERIILOR

În tendința firească a spiritului omenesc de cercetare, de a prinde un fir călăuzitor, unitar și continuu între cele mai variate intermitente și disperate înfățișări ale fenomenelor naturii, nu este un eveniment rar stabilirea unui criteriu.

Dimpotrivă. În asemenea împrejurări apariția unui plan general de judecată în dezvoltarea amănunțelor cercetării este un fenomen immanent, inerent naturii intrinseci a acesteia.

Mai mult. În cercetări în care spiritul omenesc, într-o clipă de încordare supremă și violentă, izbutește să spargă cadrul disciplinar al contingențelor — sub aspectul cărora apar ca într-o travestire simbolică în mentalitatea oricărui început de abstracție fenomenele naturale — și să încerce conceperea directă a realității brute (în afara oricărui criteriu preconcept), criteriile vin ca necesități neapărate și în contradicție cu sistemul general de gândire (care, în treacăt fie zis, e și el un criteriu) care exclude posibilitățile de generalizare¹ a faptelor: distincte prin înfățișarea lor și lipsite de altă legitimare a lor în afara propriei existențe, pe datele uniformității, după sistem inexistența [sic], apar ca singure posibilități de elaborare intelectuală a materialului amorf pe care îl prezintă pliversismului pragmatic (căci evident că de el e vorba) realitatea lucrurilor.

Și dacă, pentru artă, unde intuiția și oarecari daruri tainice (aptitudini, talent) precumpănesc cunoașterea, poliversismul pragmatic este aplicabil, după cum sugerează un inteligent critic când scrie: „Nu există asemănări. În natură sunt numai deosebiri“ — temelia oricărei analize (logice) rămâne raționalismul.

Argumentarea de bază a poliversismului, aci citată, conține în sine negarea sistemului jamesian de gândire, care să grupeze după o valoare comună elementele observației. Dogma (evident, dogma controlată, căci altfel am cădea în păcatul originar ce am combătut).

Fără ajutorul criteriilor nu pot exista pentru minte categorii, fără acestea principii, fără principii științe.

¹ Generalizare care duce la unitate.

Fără criterii nu poate exista adevăr¹¹.

Departe de mine intenția de a jongla cu paradoxe: intenție uneori legitimă, dar nu atunci când ceea ce pasionează e fondul problemei, nu artificiiul demonstrării privite sub aspectul de posibilități. Obiectul criteriilor este, prin urmare, posibilitatea exterioară de a se stabili o relație.

Ideea mai sus enunțată nu-i decât corolarul firesc al teoriei mărimilor, pe care am enunțat-o mai înainte.

O „dată“ nu e adevărată decât în raport cu relația care a dedus-o și, implicit, o relație nu poate lua denumirea de adevăr decât în raport cu seria de relații (adică: criteriul) care a produs-o.

S-a susținut, apoi, cu un lux caracteristic de argumente neelaborate conform principiului (criteriului de bază) că natura acestor criterii ar fi personalitatea omenească aplicată naturii lucrurilor, de unde, cu o logică riguroasă, s-a dedus că criteriile sunt simple posibilități de subiectivizare a elementelor naturii și ca atare s-a conchis că ele alterează valoarea obiectivă a lucrurilor.

Dar, în afara constatării existenței lucrurilor, există oare o altă certitudine pur obiectivă?

Nimic mai deplasat decât obiecția aceasta care nu are rațiune să fie. Se poate — e probabil chiar, după cum am văzut — ca în adâncul lucrurilor un criteriu să fie un punct de vedere subiectiv, o speculație personală. Atârnă de cercetător. Dar ce are a face? Criteriul e totdeauna o posibilitate de control a unui adevăr de către oricine. El indică însuși procedeul cercetării adevărului.

Căci aceasta și nu altceva e de reținut din toată seria de considerații ce am expus, și anume:

Că natura adevărului și valoarea lui atârnă de natura și valoarea criteriului pe baza căruia a fost stabilit.

Conchidem deci:

1. Pentru stabilirea unui adevăr e nevoie de un criteriu. Fără criteriu nu există certitudine decât pentru constatarea „existenței“.

2. Între criteriu și adevăr este o relație permanentă de cauzalitate, unul din cei doi factori presupune și determină pe celălalt.

3. Ca valoare practică, relația criteriu — adevăr permite existența unui riguros control logic.

Am putea exemplifica cu fapte aceste concluziuni. Ne poet mare din motivele *a, b, c*, consierate criterii. În raport cu seria relațiilor *a, b, c*, *Y* e poet mic. Dacă înlocuim criteriul seriei *a, b, c* cu alte relații *p, q, r*, e posibil ca *N* să fie mic și *Y* mare.

4. Criteriul prinde sau creează relația? Dacă o creează, cum o realizează? Ce elemente ia din natura exterioară? Am putea, după cele ce am văzut, să reducem rolul

¹¹ Discuție: valoarea unui adevăr este cu atât mai mare cu cât criteriul e mai general.

său la a exprima simbolic unele relații în funcție de altele. Totuși, nu oricare. Criteriul natural al înțelegerii exprimă „ce”-ul exterior în funcție de categoriile înțelegerii.

În fine, mai e și aci o observare. S-ar părea, la prima vedere, că putem avea adevăruri multiple prin schimbarea deasă și multiplă a criteriilor diverse. Aci e o restricție care se cuprinde în criteriu. Sunt două feluri de criterii: impuse și impunătoare. Cele din urmă servesc la stabilirea adevărului obiectiv^{III}. Să vedem în ce mod.

Am spus că sunt criterii impuse de spiritul cercetător și criterii ce se impun ele spiritului cercetător. Superioritatea celor din urmă ca valoare obiectivă este indiscutabilă și se relevă de la sine.

În vreme ce primele au valoarea unor convențiuni, cele din urmă au adevărată valoare de legi, mintea nemaialegând arbitrar termenii criteriului, căci aceștia nu sunt altceva decât degajarea permanentului relațiilor dintre fenomenele amorfe și disparate, adică o elaborare a cunoștințelor omenești în care se reproduce elaborarea naturală a fenomenelor^{IV}, dacă nu ca reproducere absolută, cel puțin ca limite ale unei tendințe.

Deci:

5. Criteriile, cu cât vor fi elaborate mai aproape de elaborarea naturală a elementelor (ori termenilor) ce le compun, valoarea obiectivă a adevărului va fi mai mare.

La rândul lor, termenii sunt explicați părăn definiție^V. Un exemplu practic de asemenea cercetare vom face îndată, când vom stabili criteriul nostru natural de

^{III} mai mult sau mai puțin.

^{IV} În legile științei, de ex.

^V Știu că se va obiecta inexistența categoriilor de-nțelegere. Orice inexistență a acestor categorii duce la inexistența argumentărilor ce le răstoarnă.

În natura externă există posibilități, tendințe sau condiții de relație. Relația propriu-zisă nu există fără criterii. Așezăm, adevărul. Proprietățile corpurilor, că lucruri nu există decât mai ales [în mod] definitiv, fiind imposibil de cercetat, sudura cercetării prin cercetare, mai ales privite sub aspectul de posibilități.

Obiectul criteriului este, prin urmare, posibilitatea exterioară de a stabili o relație. Ce elemente avem atunci spre a încerca soluționarea problemei? Am spus că, pentru noi, relația nu-i adevărată în afara punctului de vedere. Am mai spus că criteriul nu poate să nu aibă obiect. Rezultă — dacă excludem punctul de vedere și simplificăm problema de acest factor confuz — că nu putem să nu insistăm asupra subtilității deosebite a acestei chestiuni.

Criteriul joacă, față de adevăr, rolul de instrument de cercetare, de mijlocitor între obiectul de cercetat și cercetător. Orice instrument e un criteriu. Chiar simțurile noastre sunt criterii. Să luăm un exemplu. Structura celulară a organismelor animale și vegetale se poate observa la microscop. Microscopul dezvăluie cercetătorului adevărul unei noi relații. În raport cu criteriul simțurilor noastre, noua relație e un anacronism, o imposibilitate: un fals. Dacă însă înem seama de punctul de vedere nou în care ne pune criteriul și cunoaștem felul de a lucra al aparatului, structura celulară devine un adevăr. Adevăr, evident, în raport cu criteriul ce l-a stabilit fals, în raport cu criteriul simțurilor.

Prin obișnuință îndelungată se ajunge la o legătură până la identificare între structura celulară și microscop și devine structura microscopică celulară, noțiune care, reproducând în minte, o dată cu obiectul, și punctul de vedere, se găsește clasată și capătă o realitate mai stabilă, generală. Se armonizează cu celelalte criterii prin excluderea unora de la observație, prin participarea altora

apreciere a poeziei românismului (pe baza elementelor „poet” și „românism”), a căror elaborare naturală vom încerca să o stabilim.

Departe de mine intenția de-a schița aci o teorie filosofică a valorii generale a criteriilor. Mă mărginesc la aceste indicații sumare, pe care le socotesc legitime prin interesul ce mi-au stârnit mie personal, fără [de] care greu putem explica modul meu de alcătuire primitivă a scheletului acestei critici.

O dată privit criteriul din aceste puncte de vedere, al naturii lui și al raportului său cu teoria comparației pe care o avem de aplicat în critică, putem păși, întocmai ca arhitectul care și-a luat din vreme măsurile de consolidare a edificiului, la însuși faptul construirii criteriului nostru.

O dată stăpâni ai posibilităților de realizare a unui bun criteriu, problema esențială ce ni se pune este felul în care vom adapta aceste posibilități chestiunii care ne preocupă. Trecerea de la general la particular, de la teorie la aplicare, de la condiții și principii ideale la îndepliniri reale este una din cele mai grele probleme puse mintii omenești.

Pentru teoretician, uzul facultăților intelectuale strict necesare se poate realiza fără inconvenient pentru obiectul său de studiu, la spiritul de continuitate și realizare, dublat de imaginație uneori și de spirit științific de control mai puțin. Practician, din opoziția aparentă a termenilor s-ar putea crede că invers calități ar fi suficiente. Ne înșelăm. Pe cât de simplă ni se înfățișează atitudine de sinteză, care de multe ori se bucură de latitudinea de a-și crea singur de cercetat, pe atât de migăloasă și anevoioasă, cercetarea analitică ca terenuri străine de legile ei, supusă realizării, mișcărilor și influențelor acestui complex conglomerat de elemente amorfe, punându-se pe seama spiritului de analiză nu ajunge nevoilor cercetării. Controlul științific, în domeniul teoretic, este pe acest tărâm un palcativ, cel puțin pentru începători.

Imaginația singură e de asemeni inutilă. Și greutatea e cu atât mai mare se cere armonizarea acestor calități neapărat necesare pentru determinarea a rezultatelor cu altele față de care stau în antiteză, care prin ele însele nu de determinare științifică, dar au putere de direcțiune: sunt: intuiția, în-

(verificări). Nu-i mai puțin adevărat că relația nu există pentru noi în adevăr punctul de vedere. Și dacă s-ar dovedi că criteriul nu dă un nou punct de vedere, false. Trebuie aci să facem o deosebire între criteriul propriu-zis și punctul de vedere intermediar dintre cunoaștere și exterior. Punctul de vedere e raportul dublu dintre criteriul (raport activ: atitudine), dintre criteriul și exterior (raport pasiv: situație).

Relația există oare și în afara criteriului? Sau e creată de el? Ar fi absurd, afirmăm că relația e creată de criteriul, se spune. În acest caz, criteriul nu ar mai avea mai fi criteriu — prin definiție — ca să poți prinde o relație. Ea trebuie să existe! Întrebarea. E încă nebulosă, pentru moment, problema punctului de vedere. E uneori putea afla mult asupra relației dacă s-ar cunoaște tot mecanismul criteriului: raportul lui cu exteriorul raportul lui cu cercetarea și raportul lui cu cunoașterea. Nu posedăm definitiv aceste elemente. Probabil că necând nu le vom poseda.

spiritul de observație. E cu neputință, în fața unui complex amorf, cea mai mică direcțiune fără intervenția ingeniozității și a spiritului de observație care-ți indică de unde să începi — e drept că de multe ori ți se indică un început greșit, arbitrar —, pe care îl poți controla cu greu prin măsura greșită a efectelor lui (ceea ce-i un mare ocol și o întârziere), fără intuiția care-ți dă direcția mișcării cercetătoare și mai ales fără îndrăzneala de-a neglija în complex elementele care nu satisfac cercetarea într-o anumită direcție.

E evident că nu mijloacele științifice vor da corecțiunea aplicării, după cum nu prin mijloace științifice anatomice se poate aprecia aticismul unei statui antice.

Intervine în realizare „mișcarea”, rezultat al unui dar lăuntric, care ne face — admitând artei, în opunere cu știința, cunoscuta definiție de metodă: „*La science cherche, étudie, généralise, l'art saisit, combine et accomplit*”¹ — să afirmăm că, dacă teoretizarea unei chestiuni poate fi prin natura ei știință, realizarea e totdeauna o artă de resurse și în consecință trebuie tratată.

Realizarea e simultan și o analiză și o sinteză și trebuie mare spirit de pătrundere pentru a o desăvârși în corectitudine. Aceasta este singura soluție a problemei realizării și de ea vom uza în cercetarea noastră.

Ne-am luat și cea din urmă garanție necesară unei bune realizări.

Cu ce elemente lucrăm noi la realizarea criteriului nostru? Care-i starea de complexitate a fiecărui component? În ce raport stau aceste elemente între ele? Dar față de totul obiectului de cercetat? Atâtea chestiuni care trebuiesc lămurite întrucât de lămurirea lor atârna adevărul verdictului ce ne-am propus să dăm în procesul poetilor români pentru titlul de poet al românismului.

După cum ne dezvoltă acest titlu, pentru că el reprezintă totul nostru de analizat în cadrul teoriilor schițate, două sunt elementele asupra cărora trebuie să lucrăm: *Poet și Românism*. Simpla formulare a acestor termeni ai criteriului, deși, figurat vorbind, am putea spune că ne deschide perspectiva terenului în care vom lucra, este insuficientă.

Prin simpla formulare avem viziunea vagă a existenței unui obiect de cercetat real, dar nu ne dă contactul necesar cu terenul de studiat, contact fără [de] care orice conjecturi sunt zadarnice, întrucât stânjenește manifestarea spiritului de observație, dând pas imaginației.

Ca atare, o dată cunoscut obiectul, trebuie să evoluăm către o altă chestiune: analizarea obiectului. Dar am spus că prima chestiune nu ne dă cheia analizei, ci numai o privire prin gaura acestei chei. Să alunecăm pieziș către a treia chestiune, în căutarea cheii. Poate, posedând sensul elementelor, să putem realiza cheia prin cercetarea raporturilor dintre acestea.

Dar să lăsăm considerațiile metaforice care ne-ar îmbia să lucrăm alături. Răspunsul la prima întrebare formulată în capul cercetării e acesta: termenii de analizat sunt poet și românism astfel îmbinați încât să realizeze conceptul general de poet al românismului.

O primă obligație din parte-ne este să definim acest concept.

Trecând apoi la celelalte chestiuni, e bine socotesc să amânăm pe a doua până după cercetarea raporturilor corelativității termenilor și a rolului fiecăruia în criteriu, întrucât structura criteriului socotim că trebuie să reiasă din descompunerea analitică a elementelor complexe ale termenilor. Ar fi deci o muncă dublă și de prisos rezolvarea apriorică și nedesăvârșită a trunchiului de criteriu când nu cunoaștem direcția.

Cea dintâi problemă care se prezintă minții cercetătoare, din clipa în care, terminând considerațiile abstracte, pornește pe calea concretizărilor, este cercetarea antecedentelor chestiunii. Din punctul de vedere al unității de spirit a criticii, ar fi preferabil ca problema să fie lipsită de aceste antecedente care inspiră sirului de idei o directivă în afara lor însele; cum însă nu faptele sunt produse — cel puțin în majoritatea cazurilor — pentru a fi criticate, ci critica e creată pentru analiza lor, trebuie să ne facem o datorie de-a privi asupra problemei în trecut.

La întrebarea firească dacă titlul de poet al românismului este o inovație a vremilor nouă sau un atribut cu oarecare tradiție în analele relativ cuprinzătoare ale literaturii române, va încerca să răspundă următoarea discuție:

- 1) Titu Maiorescu, în *Criticele sale*, vorbind despre Vasile Alecsandri, scrie în:
- 2) Asemeni Caragiale, relatând în schița sa *O vizită la castelul Iulia Hasdeu* părerea exprimată cu prilejul unei discuții literare de Hasdeu — care, după cum știe, a fost o vreme capul școlii rivale celor adunați în jurul „Convorbirilor” din Iași și director al „Nouei reviste literare și științifice” — asupra lui Alecsandri, îi decerne titlul acesta de geniu național al românilor.

Din cele enunțate se poate determina cu relativă ușurință care era g

chestiuni acum câțiva ani. Nu este ușor de constatat că temeiul reputației lui Alecsandri național și că originile acestei reputații până astăzi consfințite de spiritul public, găsesse în mărturisirile critice enunțate mai sus. Zic originile, întrucât actuală a acestei reputații se trage mai mult din spiritul general, dec

recunoașteri care, de altfel fie zis, nu făceau nici ele altceva decât să ex

un adevăr existent în stare latentă în generalitatea spiritului public, și prin

există contradicție între cele exprimate aiurea la începutul acestei lucrări

anterior al înțelegerii acestui titlu.

Acestate spuse, evităm obiecțiunea care ni s-ar face eventual cum că

creație arbitrară, fără antecedente serioase cu înrăurire în istoria literaturii române

și totdeodată deschidem zăre nouă direcției noastre de studiu

Pentru fericita rezolvire a problemei, ne vedem însă nevoiți să căutăm

spiritul general — și aci stă toată îndrăzneala — și să nu considerăm pe Alecs

deținător, ci ca aspirant, cu atât mai mult cu cât în afara sentimentului gener

avem să contradicem nici un text formulat de critică serioasă (întrucât cele do

fragmente citate sunt, cum am văzut, simple exprimări de impresii făcute în a

criteriilor).

Ca atare, în discuția ce vom face, în loc de a identifica titlul cu deținătorul actual și a raporta acestuia orice aspirant, vom considera titlul aparte de persoană, dar legitimat prin criteriul construit, și acestuia îi vom raporta succesiv și pe deținători și pe aspiranți.

Aceasta este justificarea istorică a criteriului, justificare ce constituie o inovație în evoluția chestiunii și a cărei paternitate, singura de altfel, ne-o revendicăm, întrucât altfel^{VI} rolul nostru este al unui redactor care exprimă, la rândul lui, pentru aducerea la o mai largă viețuire a unui adevăr existând în stare latentă în conștiința aproape generalității contemporanilor.

PERORAȚIE

Drept încheiere a ceea ce am afirmat până aci, mărturisesc că dacă cineva, vreodată, vreun străin, auzind de țara noastră (ar veni la mine și) m-ar întreba: „Vreau să vă cunosc! Unde vă pot găsi? Cine a întrupat neamul vostru în toată deplinătatea firii lui?“, nu aş pregeta o clipă să-i răspund, cu toată tăria ce mi-o dă o trainică convingere: „Coșbuc!“

Și cred că întru aceasta aş face un serviciu nu numai străinului, ci, poate mai mult decât lui, l-aş face neamului meu și sufletului românesc, (astăzi) atât de disprețuit și de uitat, și totuși atât de mare!

Depart de-a crede c-am izbutit să rezolv problema, abia pusă în discuție, nu am făcut altceva decât să înșir câteva din impresiile rezultate din compararea operelor acestor corifei și întărite de-o îndelungată meditare asupra valorii lor literare.

Aștept ca discuția să așeze cu timpul pe adevăratul său tărâm reputația de poet a lui Coșbuc și m-aş bucura într-o zi, văzând că părerea mea ar da roadele așteptate, la gândul că nu am greșit atunci când, fără idee preconcepută și fără alte mijloace decât dorința curată de-a înțelege, am încercat să dau la lumină, împotriva unui sentiment general întemeiat pe aparențe mincinoase, o cât de mică parte de Adevăr!

Și dacă modestia mi-ar permite-o, aş vedea lucrarea mea mai mult decât ca o critică cu pretenții, ca un imbold către obiceiul de-a analiza prin propria ta judecată opera de artă, în afara criteriilor imutabile și a ideilor preconceptuate, și ca o reîntoarcere la adevărata și singura înțelegere a lucrurilor!

^{VI} În ce privește rostul celorlalte chestiuni discutate mai la vale.

POSIBILITATEA CONCEPTULUI

Pentru concept nu se pune problema adevărului, ci numai

- 1) Posibilitatea conceptului.
- 2) Felul particular de existență a obiectului conceptului.

1) *Posibilitatea conceptului.* O noțiune e o unitate organică prin faptul posibilității existenței notelor.

Rațiunea pentru care un cerc pătrat [nu poate fi conceput].
Nu există alt[ceva] decât posibilitatea armonizării notelor.

2) *Felul particular de existență a obiectului conceptului.* Orice obiect se raportează la un conținut.

Nu intențional,
ci prin faptul că i se aplică un concept.

E chestiunea:
obiectul prins sub concept are realitate. Ce fel de existență?
Problema e grea, căci sunt mai multe feluri de existență: logică, ontologică sau psihologică.

O altă întrebare: toate obiectele au origine materială?

Vom separa cele două probleme.

Când spun că există un obiect, admit că există chiar de nu se percepe.

Berkeley: „Esse est percipi“¹.

Un obiect există înainte de conștiința noastră individuală, afară de noi — altfel nu poate fi perceput.

America exista oare înainte de Columb?... Desigur. Un lucru nu există prin faptul că-l cunosc, ci există pentru că există.

Altfel ajungem la solipsism.

Existența reală a obiectelor este definită deci prin independența existenței de cunoaștere.

Obiectele ideale există undeva? Există *concepte-limită*. Dar ce fel de existență au? Nu există prin noi, deși nu există realizate. Ele sunt produsul activității noastre, dar au ca existență independentă absolută, în afară de noi. Vreau ori nu vreau, trebuie să admit obiectului proprietăți pe care le *descoperi*, nu le *invenți*. (Ex.: proprietățile analitice ale triunghiului.) Nu stă sub mine, ci sub *felul* de-a concepe. (Deși pot să nu mai am nevoie de triunghi, dar cât am nevoie.)

Existența conceptelor-limită nu este *sensibilă*. Sunt obiecte ce cad sub relații. Dar sunt *obiecte*.

Aceste obiecte nu sunt însă create de minte. Kant le propune create de „*conștiința în genere*”. Dar aceasta e o creație *justificativă*, nu *genetică*.

Conștiința în genere este sinteza activității omenești: sinteză creatoare.

3) Mai e un fel de existență: Ex.: un cal înaripat. Acest cal însă nu există ca cercul².

Limita. Totalitatea notelor conc[eptului]-limită nu se poate realiza în intuiția sensibilă. Dar *aci e de aplicat omogenul*. Trebuie să existe esențialul *cal-aripă*, în al doilea caz.

4) *Cauzalitatea*. E un raport. Dar totuși e un *obiect* de cercetare. Ce existență are? Anumite concepte sunt obiecte: Raportul.

5) Conceptul poate deveni obiect, deși nu are existență în afara noastră. Aceste categorii au comun că sunt supuse logicei, cu condiția de-a le acorda o existență *logică*, dar au și alte feluri de existențe.

Ex.: *Realität* s-a distins de *Wirklichkeit*.

Existența logică: nota fundamentală a existenței logice [spre deosebire] de cea psih[ologică] este că toate *obiectele* sunt *transcendente* conștiinței noastre.

Am insistat asupra răsfrângerii asupra sa.

Toate încercările de logică admit ca bază: răsfrângerea asupra sa.

Transcendent e obiectul, prin faptul că obiectul poate fi cercetat în afară de procesul de cunoaștere.

Nelson: neagă posibilitatea; teoria cunoștinței [ar fi] cercul vicios (Nu e cerc vicios).

Cu aceasta deosebirea concept — adevăr nu poate fi rezolvată afirmativ, dar soluționează p[unctul] de vedere logic.

Căci logicienii nu mai urmăresc „acordația”, ci asigurarea unei exist[ențe] logice.

PRODROM PENTRU O METAFIZICĂ A OGLINZII

IDEI ÎN JURUL ESEULUI LUI S. DRAGOMIR

Ce mi se pare c-ar trebui să cuprindă un Studiu despre oglindă

I. Oglindirea

Obiectul fără substanță,
existența împrumutată.

(Acest moment, care mi se pare inițial, lipsește din studiu, fiind numai indicat în treacăt, cu prilejul evocării oglinzilor din casele de altădată.)

Probleme puse de:

A. Oglinda plană

1. Imaginea.

a) Asemănarea din oglindă — formă și culoare.

Dificultăți: pierderea privilegiului dreptei și stângii.

b) Deosebirea din oglindă — tactul, mirosul, gustul lipsesc.

Dificultăți: Robia lucrurilor din oglindă. Lipsa lor de putere.

c) *Sinteza*: Iluzia: vederea în oglindă: asemănarea ireală, iluzia intuită.

Virtualitatea falsă a fizicienilor și aceea a metafizicienilor: plinul posibilului.

2. Probleme ce nasc din oglindire:

a) Locul fără loc: dincolo de oglindă.

1. Vederea piezișă: ce este dincolo de oglindă, în laturile ei.

2. Intrarea în oglindă: tăria care te desparte de lucrurile din oglindă.

b) Dubla oglindire: jocul oblinzilor.

1. A doua iluzie — calea nesfârșitului.

2. Spargerea unității lucrului oglindit.

Probleme puse de :

B. Oglinzile concave și convexe

1. Deosebiri de oglinda plană:
 - a) Se reduce misterul locului și al asemănării.
2. Apar alte probleme de lămurit:
 - a) Apropierea și depărtarea.
 - b) Mărirea și micșorarea — lentilă și oglindă.
 - c) Eficiența oglinzilor concave: focul lui Arhimede — adunarea razelor.
 - d) Împrăștierea razelor: răsfrângerea luminii. Globul din grădină.
 - e) Oglinzile deformante: Forma esențială — obișnuită — și variații.
Obiectul: formă familiară.
3. Ce rămâne constant: existența iluzorie — reflexia.

II. Uitarea în oglindă.

Subiectul fără substanță — intuiția iluziei ființei proprii.

(Această parte este frumos tratată.)

De văzut dacă momentele nu ar trebui separate mai articulat.

A. Etapele.

1. Surprinderea în oglindă — aflarea asemănării.
2. Îndoiala — pierderea în sine, (uitarea) în oglindă.
3. Reflecția — întoarcerea asupra sa în oglindă.
4. Narcisismul — căutarea sa în oglindă — a substratului:
 - a) atracția oglinzii;
 - b) neaflarea;
 - c) persistența căutării în oglindă;
 - d) nedezipirea de oglindă.

Ar fi de făcut, în acest loc, poate, o comparație a *oglinzirii* cu *rugăciunea*, față de care înfățișează momente inverse simetrice: ai sentimentului substanțialității celuilalt, fără a-i avea intuiția, aci; dincolo, ai intuiția ta, dar fără contact cu substanța proprie.

B. Analiza.

1. Care din aceste momente decurg din caracterele oglinzirii — cum mi se pare mie — și care sunt proprii uitării în oglindă?
 - a. „Oglindirea” și „uitarea în oglindă” corespund celor două tipuri de metafizică: subiectivă — Platon-Augustin — idealistă, sau obiectivă — Aristotel-Toma — idealistă.

- b. Dintr-un punct de vedere idealist, s-ar putea poate răsturna momentele, făcând oglinzirea tributară — sărăcită — a uitării în oglindă. Eul, prins într-o structură stabilă față de real, uită deosebirea și vede în oglindă.
- c. Nu e punctul meu de vedere. Consider oglinzirea moment mai simplu.

2. Ce aduce căutarea de sine ?

- a. Argint și oglindire.
- b. Conștiință și oglindire.
- c. Cele două moduri de a privi conștiința: conștiință-facere, și conștiință-oglinzire.
- d. Uitarea în oglindă — pe prototipul conștiinței?

3. Efectele de oglindă și eul.

- a. Jocul oglinzilor: dislocarea unității existenței eului (ca și la obiecte).
- b. Oglinzi deformante: dislocarea unității de conformație a figurii și identității eului.
- c. Trucurile de moși: dezidentificarea și împrumutul altor euri.

III. Consecințe culturale ale oglinzii

Enumerativ

A. Probleme

1. Civilizația cu și fără oglinzi.
„Protestantismul” fără oglindă — conștiința tip agent?
2. „Portret” și „Oglindă”.
 - a. Fixarea în temporalitate a eului, prin portret, față de alunecarea „chipului” în oglindă.
 - b. De ce perioadele de egolatrie preferă portretul oglinzii? Eul își dă consistență.
 - c. Prin portret, chipul naște și rămâne în oglindă. Siguranța subiectivă a regăsirii substratului. Portretul a dat chipului o substanță proprie, pe care nu o are în oglindă. Substanța ideală a obiectului artistic.
3. Caracterul „fanic” — în sens blagian — al personalității omenesti în civilizațiile cu oglinzi. „Insul” și „fața” în civilizațiile orientale — mai ales la chinezi.
4. Oglindire și strălucire spirituală:
Gloria nu e oare și ea construită pe tipul oglinzii? Glorie și oglindire.

B. Momente spirituale evocate în diferite culturi ca legate de oglindă.

1. Oglinda fermecată — oglinda din care scoți lucruri;
oglanda [pe] care poate să o facă apa;
Basmul cu zmeul și zmeoaica.
2. Oglinda în care vezi pe altul.

3. Ființa care nu se vede în oglindă — duiul.
4. Oglindirea fără umbră — „Dracula”.
5. Oglinda prin care trece moartea: Cocteau: *Orphée*.
6. Efectul malefic al spargerii oglinzii — superstiție.
7. Virtutea cioburilor de oglindă.
8. Moartea care trece prin oglindă — acoperirea lor în camera mortuară.
9. Oprirea privirii în oglindă la călugări — chiar a feței, la unele cinuri.
10. Vedenia lumii „ca prin oglindă, în ghicitoră”, opusă vedeniei „față către față” — Sf. Pavel.
11. *Una cosa naturale vista de un grande specchio* — Leonardo.
12. *Die Schnee Königin* — Andersen.
13. Vederea dracului noaptea în oglindă — superstiție.
(Simetric opus lui 3.)
14. Oglinda eficientă — Arhimede — vide I, B, 2, c.

Comentarii pe marginea lucrării „Despre oglindă”

Cred că trebuie dezvoltat și acest aspect al oglinirii, în care eul este retras din centrul privirii și ceea ce vede în oglindă e altceva. Și această oglindire ridică probleme grele asupra modului de a fi. Căci vezi în neant ceva care e aieva.

Dar acest mister al oglinirii e deosebit de acela al uitării în oglindă.

Și mai e jocul oglinzilor. Proiecția infinită a eului în fața a două oglinzi puse față în față. Aci eul dispare, în unicitatea lui, prin repetarea nesfârșită a fantasmei, care-i răpește realitatea legată de sentimentul direct trăit al unicității existenței eului.

Narcisismul ar fi exact inversul. Străpungerea fantomei, spre a ajunge la contactul spiritual cu eul, dincolo de chip. Atunci nu te mai poți despărți, căci, în fond, nu te mai vezi.

Diferența e sensibilă în deosebirea între a) a se oglinzi și b) a se uita în oglindă.

Sensul activ al „uitării” în oglindă, față de cel pasiv al eului, în oglinirea în care oglinditul e obiect, ca și imaginea lui.

Și apoi, justetea jocului de cuvinte: „mă uit” în oglindă. Mă uit, adică uit de mine — agent —, ca să mă aflu pe mine — obiect de identificat și suprapus cu simțul intern despre mine.

De aceea, uitatul în oglindă poate fi o aventură „gravă” a ființei conștiente: descoperă o dimensiune neexistentă a existenței tale absolute, neexistență suprapusă pe constatarea — reprezentarea — fizică a unei existențe care *nu ești tu*. Vezi fictiv reprezentarea: nu vezi pe acel *cineva* care ești.

Dar și mai puțin pe un anumit plan.

Nu, căci „al doilea” nu are existența întreagă a persoanei cu care conversezi. E o fantomă, un dublu neautonom — compară cu „rugăciunea”.

Selea vecinic înșelată, căci nu te vezi pe tine. Acesta este misterul oglinzii.

Obiectivitatea subiectului îl ucide.

NOTE ASUPRA DETERMINISMULUI

1. Dacă într-un sistem, o stare e complet legată de starea anterioară, nu se poate petrece nimic: timpul îngheață. Suntem în lumea eleată.

2. Că se petrece ceva presupune o dezlegare, apariția unei calități noi (în locul alteia), fără de care nu ar exista devenire (prefacere), prefacerea fiind tocmai această schimbare; pierderea unei însușiri care a fost (nimicirea) și emergența alteia noi, care nu a fost.

Timpul metafizic trebuie înțeles chiar ca o *putință de dezlegare*, ca un loc (geometric, nu?) metafizic al schimbărilor posibile.

3. Determinismul închide deci în sine o contradicție: el pretinde *legarea totală* a unei stări de starea anterioară și, în același timp, presupune *schimbarea*, adică dezlegarea fenomenelor pe linia timpului.

4. Această contradicție îl și constituie oarecum, deoarece pretenția determinismului este sintetică, el caută să unească într-o perspectivă unică, pe o dimensiune comună (adică pe o linie măsurabilă cu o unitate de măsură), o stare individuală dată, ca ireductibilă cu ceea ce *nu e ea*.

5. În consecință, nu are sens să vorbim nici de un determinism *total* al Universului, nici de un determinism *exclusiv* al ființei individuale.

Determinismul este o lege a ființei *parțiale*, a insului în măsura în care este referit la altceva deosebit de el, adică în măsura în care e privit ca parte a unui întreg.

Pentru a înțelege problematica determinismului, trebuie să situăm individualitatea (de explicat) în diversitatea variată a curgerii ambiante, să deosebim adică *întâmplarea de împrejurările ei* și să încercăm să o reducem la acestea sau să găsim un element de legătură, o relație care să îngăduie reprezentarea unității, adică a unui univers în această diversitate.

Unul din motivele care determină, în primul rând, această legătură este faptul că, în fizica modernă, determinismul este înlocuit de probabilitate. În fizica modernă, determinismul este înlocuit de probabilitate. În fizica modernă, determinismul este înlocuit de probabilitate.

De asemenea, se poate spune că, în fizica modernă, determinismul este înlocuit de probabilitate. În fizica modernă, determinismul este înlocuit de probabilitate.

Într-o anumită măsură, determinismul este înlocuit de probabilitate. În fizica modernă, determinismul este înlocuit de probabilitate.

Acastă pendulare neconștientă a minții, careia filosofia îi datorează și alte controverse celebre, de pildă, cearta seculară a realismului cu nominalismul, este elementul răspunzător și de existența jocului de perspective care constituie miezul controversei determinismului cu indeterminismul.

Cu cât ne apropiem de știința individuală, adică de individul absolut, de ins — cu atât legea lui de petrecere a ceea ce se întâmplă cu el se apropie de autodinamismul individualității, cu atât perspectiva deterministă se topește în perspectiva soartei lui, adică a destinului științei sale individuale⁴, care nu e decât istoria (adică înregistrarea pe scara timpului) a libertății lui proprii, a propriei lui originalități în devenire, a biografiei lui.

Determinismul ar putea fi conceput chiar ca un nominalism latent al fenomenelor, care încearcă să se transforme într-un realism velleitar al relațiilor.

Legea „stricării grămezii de forme”, așa cum am analizat-o în lecția mea introductivă la *Cursul de statistică morală*², se regăsește pe diferite trepte ale realului:

1. Legile fizice ale distribuției electronilor în experiențele abaterii lor prin influența unui câmp.

2. Legile biologice ale lui Mendel, care nu au sens pentru determinismul unui soi individual și nici pentru distribuția soiurilor încrucișate în sistem deschis, adică cu neamestecul factorilor secundanți la fiecare generație.

3. Legile sociale ale mortalității, sinuciderilor etc.

4. Legile teoriei cinetice a gazelor.

5. Legile mișcării browniene.

6. Aceste considerațiuni explică natura statistică a considerațiilor deterministe.

Controversa este foarte clar formulată în fizica modernă, în legătură cu principiul indeterminării [al] lui Heisenberg.

1. Ori distrugem ideea de corpuscul, ori distrugem ideea determinismului, că unii preferă să renunțe la obiect spre a salva relația, iar alții invers — nu importă. Ceea ce importă este opoziția lor.

Încercările făcute de așa-zisele logici polivalente, de a elimina opoziția prin stabilirea a diferite planuri de continuitate între cele două experiențe ireductibile, nu fac decât să încerce pe sub mână stabilirea unei perspective unice care să cuprindă și tot, și parte.

UN DESEN

Desenul din prima pagină face parte din colecția cumpărată de Academia de belle-arte din Veneția de la moștenitorii pictorului Bossi¹, reprezentând probabil acel „*libro famoso di cento disegni di mano tutti di Raffaello*“, aflat la 1642 în moștenirea lui Guido Reni.

Această colecție nu e de fapt decât carnetul de schițe al lui Rafael, din timpul călătoriilor lui de studii, în perioada inițierii lui picturale. El cuprinde schițe după modele vii, vederi din Urbino și împrejurimi și copii în peniță după picturile mai însemnate ale artiștilor vremii, făcute cu scopul de a fi utilizate mai târziu.

Autenticitatea acestei colecții, contestată de unii, a fost dovedită de Müntz, care a pus în relief concordanța ei cu împrejurările formației lui Rafael și legătura schițelor cuprinse în ea cu operele ulterioare ale pictorului. Factura imperfectă și stângace a desenelor din această colecție, în contrast vădit cu puritatea liniilor, sinceritatea și emoția caracteristice desenelor lui din perioada florentină, se explică prin dibuirea inerentă începutului și prin dificultatea specială a tehnicii desenului în peniță pe hârtia mată.

Cât privește subiectul înfățișat, amintim că reprezentarea lui Aristotel în arta creștină a trecut prin diferite faze, paralele cu tensiunea sau destinderea raporturilor dintre religie și filosofie. Înfățișat de canonul pictural răsăritean ca „un înțelept cu barbă“, bun de zugrăvit afară din biserică printre vestitorii păgâni ai cuvântului dumnezeiesc, alături de Platon, de Socrate și de Sybille; pictura apuseană a preferat să-l înfățișeze multă vreme-n patru labe, cu șaua pe el și cu căpăstru, ca semn al supunerii filosofiei față de teologie. Abia în secolul al XIII-lea, după înfrângerea averroismului latin, îl vedem apărând în firidele catedralelor, așezat doctoral, cu carte-n mână și dominat de statuia dialecticei.

De aici, îl vor coborâ pe pânzele lor pictorii Renașterii, făcându-l strajă la strana Tomei Achinatul, stabilind astfel un nou canon pictural, în așteptarea momentului în care protestanții îl vor arunca iarăși de pe pânzele lui Holbein în prăpastia falsei înțelepciuni.

Desenul nostru reproduce probabil chipul Stagiritului, zugrăvit în biblioteca lui Frederic din Montefeltro, ducele Urbino, acel strălucit condotier virtuos și umanist, prin care Evul mediu întârzie în Renașterea italiană. Această schiță i-a servit probabil, mai târziu, lui Rafael, împreună cu alte schițe de aceeași proveniență aflate-n același caiet, ca izvor de inspirație pentru magnifica lui frescă din „stanțele“ Vaticanului, intitulată *Școala din Atena*.

Comparând desenul nostru cu chipul lui Aristotel din celebra frescă² pictată pentru Iuliu al II-lea în Sala semnăturilor, se observă că filosoful a păstrat barba (după canonul răsăritean) și gestul demonstrativ cu mâna dreaptă, a pierdut însă (probabil la îndemnul sfetnicilor umaniști ai pictorului) toate accesoriile medievale. Astfel, în desenul nostru, Aristotel are încă haina închisă la gât până sus și boneta doctorală, pe care o va pierde-n frescă, rămânând cu capul gol. În schimb, va dobândi în frescă, peste haină, o mantie după moda antică. Chipul de bătrânel simpatic și vorbăreț, care stă așezat în desen, se va preface, în frescă, în chipul unui om în puterea vârstei, de statură majestuoasă și de o impunătoare maturitate. Iar gestul lui *discursiv* în desen va deveni în frescă *concludent*, prin acordarea lui cu omul. Acest gest va fi opus degetului ridicat spre cer al lui Platon, ca semn al întoarcerii spre concret; în vreme ce mâna lui stângă va sprijini pe genunchi, ca și în desen, *Etica*, opunând astfel simbolic „legile purtării omenești“ „principiilor naturii“ din *Timeul* lui Platon.

Contrastul amplei perfecțiuni a chipului din vestita frescă, cu virtuozitatea ușoară, dar nu fără accent, a desenului nostru mai puțin cunoscut, nu răpește acestuia orice interes. Dimpotrivă. El îngăduie fixarea punctelor de plecare și de ajungere ale artei lui Rafael: Renașterea urbinată, plină de reminiscentele unui trecut care apune, și Renașterea romană, ajunsă în pictura „stanțelor“ — o dată cu regăsirea Antichității — la apogeul ei artistic. Mentea noastră surprinde astfel, într-un caz concret, mișcarea spiritului de la o epocă la alta.

DOUĂ TIPURI DE FILOSOFIE MEDIEVALĂ

Schița unui conflict de ordin problematic

- I. INTRODUCERE: CELE DOUĂ CUNUNI DANTEȘTI: Rațiune și mistică.
II. SITUAREA DEZBATERII; VEDENIA MEDIEVALĂ A LUMII. 1. Concepția ierarhică a existenței. 2. Concepția calitativă: existența ca semnificație. 3. Concepția teologică a existenței: lumea ca semn divin. 4. Concepția creștină a existenței: Dumnezeu care suferă.
III. CONȚINUTUL DEZBATERII; TENSIUNEA INTERIOARĂ A FILOSOFIEI MEDIEVALE. Temele în care se manifestă: 1. Orientarea generală a preocupării filosofice: filosofie mistică și filosofie rațională. 2. Relațiile dintre Dumnezeu și lume: teism și panenteism. 3. Dovedirea existenței lui Dumnezeu: argumentare ontologică și cosmologică. 4. Problema înțelegerii omenești și a ființei îngerești: inteligența separată și unitatea intelectului uman. Individuarea ființei spirituale; materia și actul. 5. Filosofia morală: temeiul deosebirii binelui de rău; morală teologică și morală naturală. 6. Concepția politică: temporal și spiritual. Cărta lor pentru înțelegere. 7. Problema salvării: făptuire umană și eficacitate divină.
IV. CONCLUZII: RĂDĂCINILE TENSIUNII. 1. Irelevanța „certei universalelor” pentru opoziția tipologică. 2. Paradoxul conștiinței creștine: transcendența și imanența divinului.

I

În Cântul al X-lea din cartea *Paradisului a Divinei Comedii* a lui Dante, în clipa în care poetul — părăsind cercul planetei Vinerea, hărăzit odihnei sufletului acelor care au iubit prea mult în lumea pământească — intră, călăuzit de Beatrice, în cercul soarelui¹ — cere mistic, care luminează mintea omenească —, el e întâmpinat de o îndoită cunună de ființe gânditoare, care cântă și laudă mărirea lui Dumnezeu.

În fruntea celei dinții din aceste hore spirituale pășește Toma din Aquin, călugărul dominican, supranumit în Apus „îngerul școalei” și „doctorul întregii Biserici”, autorul acelor vaste enciclopedii filosofice ale epocii, care sunt: *Summa theologiae* și *Summa contra gentes*. Alături de el pășesc: dascălul său, Albert din Colonia, zis „cel mare”; canonistul Grațian, ale cărui „Decrete” caută înfrățirea dreptului

bisericesc cu cel civil; Paul Orosie, istoricul spaniol apărător al creștinătății împotriva învinuirilor păgânești; Dionisie Arcopagitul, misticul tâlcuitor al „*Numelor dumnezeiești*” și al *Ierarhiilor îngerești*; Petre Lombardul, acel dascăl al *Sentențelor*, al căror comentariu a constituit abecedarul filosofiei scolastice; Boetiu, ale cărui *Mângâieri filosofice* au călăuzit ostenețele întregii gândiri medievale; Isidor din Sevilla; Precinstitul Beda; Richard Victorinul și acel Siger din Brabant, averroistul latin, ale cărui idei îndrăznețe stârniră în lumea universității pariziene din a doua jumătate a veacului al XIII-lea o vâlvă ale cărei rumori atinseră și reputația Îngerului școalei.

Nu lipsesc decât: Abélard, logicianul temut, comentatorul său, Ioan din Salisbury, și Boetiu Dacicul², pentru ca cununa comentatorilor scolastici ai lui Aristotel — partizanii unei teologii naturale și ai unei filosofii formal separate de teologie și întemeiată pe lumina evidenței proprii a minții omenești — să fie întreagă. Dar pe aceștia trei din urmă, Dante îi va fi lăsat din raiul său anume la o parte. Pe Abélard, în greu păcat lumesc, căzut pradă vrăjii lui Tristan din legendă și osândei lui Origene, și toată îndurarea Tatălui și toată rugăciunea lumii nu l-ar putea ridica dincolo de cerul Vinerii, la judecata din urmă. Pe Ioan din Salisbury îl va fi dat uitării; iar pe Boetiu Dacicul îl va fi lăsat în prigoana învinuirii de erezie; cu toate că tovarășului său Siger din Brabant, condamnat o dată cu el, e primit în această cunună; nu însă fără ca Dante să pomenească despre el că, la Paris, în Rue de Fouarre, sub Vico degli Strami, „*sillogizzo invidiosi veri*”³.

În fruntea celei de a doua cunună pășește cealaltă stea, Bonaventura, „doctorul serafic” ucenicul lui Ioan din Parma, căpetenia franciscanilor, prieten în viață și adversar de idei al Tomei din Aquin, autorul acelei faimoase călăuze a minții către Dumnezeu: *Itinerarium mentis in Deum*. Alături de el pășește Hugues Victorinul, marele interpret al misticii fericitului Augustin; Petre Hispanul, autorul vestitelor *Summulae logicae*, sfântul nostru Ioan Gură de Aur, rostitorul *Omiliilor* de Dumnezeu vorbitoare, Raban Maurul, ucenic al lui Alcuin și autorul acelei alte enciclopedii a vremii sale: *Despre lume (De Universo)*. Tot în acest cerc întâlnim fața cucernică a lui Anselm din Canterbury, gânditorul care dezvoltase în *Proslogium*-ul său vestitul argument ontologic prin care scotea, din cunoașterea desăvârșirii Dumnezeirii, dovada ființării ei în fapt, argument pe care-l va relua mai târziu Descartes în ale sale *Meditații metafizice* și care va fi piatra de poticnire pentru un șir întreg de filosofi. Și tot aci ne e înfățișat acel Ioachim din Flora, straniu exeget cistercian, dăruit cu darul proorociei, care căuta, în potrivirea celor două Testamente, cheia tâlcuirii tainei vremurilor, vestind apropiata venire, peste veacul Tatălui și al Fiului, a unui nou veac, al Duhului Sfânt; vizionar pe care, deși l-a combătut atât de mult Bonaventura, Dante s-a complăcut să-l strecoare în a doua cunună, tot așa cum strecurase în cea dinții pe Siger din Brabant, principalul dușman al Tomei din Aquin. Altfel zis, a doua cunună cuprinde pe interpreții teologiei mistice, pentru care cugetarea se identifică cu rugăciunea, apropiată sau îndepărtată, dar înșirați pe firul gândirii Fericitului Augustin.

Și de aci lipsesc, pentru ca hora să fie întreagă: Alexandru din Hales, Ion Peckam, Ion Scot Erigena cu al său *De divisione naturae*, Duns Scot, „doctorul admirabil”, și cei trei Wilhelmi: cel din Auxerre, cel din Auvergne și cel din Occam, „doctorul subtil”.

O laudă discretă, în felul acelor obișnuite în poezia populară a Evului mediu — cum e aceea a întrecerii dintre apă și vin, în care fiecare își cântă însușirile predominante —, se țese în cruciș, între cele două cununi gânditoare, dând legăturii lor caracterul unei teme dezvoltate în contrapunct. Și, printr-un fel de desfășurare muzicală a gândului său, Dante se complăce să pună, în gura franciscanului Bonaventura, lauda Sfântului Dominic; și-n gura dominicanului Toma din Aquin, lauda Sfântului Francisc.

În acest cadru al gândirii creștine din Apus, în acest amurg de veac de mijloc și răsărit de veac nou, care e secolul al XIII-lea, stau față-n față, în Paradisul dantesc, pe planul întâi: filosofii augustinieni și aristotelicieni, înconjurați de călugării franciscani și dominicani, care fac în jurul lor cerc contemplativ și rugător, amplificând ecoul dezbaterii lor, ca unda tot mai largă a unei ape.

În spatele fiecăruia, de streajă: umbrele amenințătoare ale filosofilor păgâni cu gândiri afine. De o parte, subtilul platonist, fiu al lui Sina, cunoscut sub numele de Avicenna; de cealaltă, fiul lui Roșd, aristotelicianul temut, spaima școalei: teribilul Averroes.

Pe trei planuri, întreaga materie a acestei dezbateri.

II

De ce aceste două cununi? Ce-nseamnă fiecare din ele? Și ce deosebește pe una de cealaltă?

Pentru aceasta să privim mai de aproape unde suntem și ce sunt cei de care vorbim.

1. Concepția ierarhică a existenței. Suntem în Paradisul dantesc, în acea etajare de bolți suprapuse, asemănătoare arcuirii catedralelor de piatră. Din prăpastia cea mai de jos a iadului sufletul urcă, rotind, spre rai, din sferă în sferă, în sensul invers al chipului în care lumile purced de la Dumnezeu, până în pragul luminii negrăite, a chipului ascuns al creatorului și țiitorului a toate, acolo unde văzutu se sfârșește și lumile se desfac din neființă.

Acest rai și acest iad răsfrâng viziunea însăși a universului medieval, în care lumea zidită de Dumnezeu se desfășoară — oarecum în felul procesiunilor plotiniene — în cercuri și sfere înțelegătoare, care se cuprind unele într-altele, fiecare sferă corespunzând câte unui astru. Aceste astre, socotite a fi însuflețite de puteri înțelegătoare, sunt tot mai apropiate omului, de la sfera înțelepciunii dumnezeiești până la

duhul lumii acesteia sublunare, întemeietoare și orânduitoare a ființei care ne înconjoară și prin care Dumnezeu vorbește cu sufletul omului.

Astăzi, când universul a încetat de a mai fi, pentru oamenii moderni, o țesătură de semnificații, pentru a deveni o plasă de apariții fără noimă, în care numai gândul omului cată a pune rânduială (rânduiala lui), ne este greu să ne facem o idee limpede despre ce era acest univers medieval, ce se răsfrânge-n viziunea poemului dantesc.

Pentru a înțelege, nu trebuie să ne închipuim stelele așa cum ni le închipuim azi: centre de forțe mecanice și materiale. Ci, în fiecare stea, ar trebui să vedem mai ales simbolul unui regim de forțe tainice și subtile, de influențe înțelegătoare, semnul unui mediu condiționant, adică al unui ansamblu de temeuri și de rațiuni, în felul acelor pentru care folosim azi în sociologie termenul de „cadre”⁴, când zicem, de pildă, că viața e încadrată în cosmos, la ale cărui legi se supune; ori că sufletul e încadrat în viață și se supune legilor ei, ori că societatea e încadrată în viața sufletească și se supune legilor psihologiei, sau așa cum am zice — interpretând calitativ și obiectiv seria științelor comteene — că lumea mecanică conține și condiționează pe cea fizică, cea fizică pe aceea a chimiei, a chimiei pe a biologiei, a biologiei pe a sociologiei (Comte⁵ nu situase încă psihologia între acestea din urmă).

Numai prin aceste analogii am putea înțelege azi cam ce trebuie să fi însemnat pentru medievali această alcătuire ierarhică de sfere și de planuri suprapuse, care se conțin unele pe altele, susținându-se, firesc, una pe rațiunea celeilalte.

2. Sensul calitativ al existenței. Mai e ceva: Pentru modern existența e o calitate simplă⁶. Un lucru este sau nu este. Nu se poate spune despre un lucru că e mai mult; ori că e mai puțin. Pentru modern nu există asemenea grade de existență. Pentru medieval, da. Pentru el, existența este o însușire intensivă, susceptibilă de gradare. Un lucru putea exista, pentru medieval, în chip deplin; dar putea exista și numai pe jumătate. Și de multe ori, pentru el, plinătatea nu era starea în care acest lucru exista în fapt, starea de prezentă aieva, ci starea desăvârșirii lui calitative, organice, de esență, care de multe ori era, față de existența de fapt, o pură posibilitate logică, o virtualitate, realizată — dacă se poate zice așa — numai ca o „intenție” a intelectului divin creator, ca Logos, ca noimă pentru „apariții”.

De la ființa care există în altul (atributul), la cea care există în sine (substanța); de la cea care există prin altul, condiționată (*ex causis*), la cea care există prin sine, necondiționată; de la cea care-și are existența comunicată și susținută de la altul (*per aliud*) la cea care există de la sine necondiționată, în virtutea firii sale (*a se*) — după cum această fire-i învăluie mai mult sau mai puțin ființa, adică după cum faptul de a fi (*esse*) e mai strâns legat de felul de a fi al lucrului (*essentia*), un lucru există pentru medieval mai mult sau mai puțin: substanța mai mult ca accidentul, persoana mai mult ca ființele impersonale, ființa necesară, acel „*ens realissimum*” care sigur nu poate să nu fie (*esse necessarium*), mai mult decât ființa contingentă, care are neființa legată de posibilitatea ei de a fi, cuprinsă în felul ei de a fi.

Lucrul acesta este greu de priceput modernului, pentru care — cum am văzut — „a fi“ sau „a nu fi“ înseamnă ori a fi de tot, ori a nu fi deloc, pentru care „a fi sau a nu fi“ este o dilemă legată, berkeleyan, de faptul apariției (*esse est percipi*) și căruia i-ar fi greu să admită că ființa cea mai existentă ar putea fi tocmai cea mai puțin aparentă.

Și totuși, chiar gândirea asupra lucrurilor din experiența imediată face o deosebire între lucrurile permanente și cele trecătoare și poate deosebi între ființa unui lucru care nu e deloc, adică n-a fost și nu este și nici nu va putea fi, de ființa unui lucru care a fost și nu mai este (existență istorică), sau de o ființă care, nefiind încă până acum, ar putea totuși fi de acum înainte (ideal).

Oamenii veacului de mijloc nu credeau însă, ca cei de azi, numai în lucrurile văzute. „Totul“ nu cuprindea pentru ei numai existența fizică: „ceea ce se poate cântări și măsura“! În toate lucrurile ei căutau mai ales ce e ascuns: înțelesul. Trăiau în contact cu o lume de sensuri, de idei, accesibile gândului și nu numai puterii de a simți. Iar lucrurile nu erau pentru ei atât „ceea ce sunt“, cât „semne“ ce destăinuiesc intențiile aceluia care le-a făcut, care le mână cu atotputernicia sa și care le este temei de apariție, rațiune de a fi. Lumea lor era o țesătură de asemenea semne și rostul vieții omenești era să le descifreze înțelesul.

Tehnic vorbind, universul întreg, toate lucrurile care sunt nu aveau pentru omul medieval o semnificație existențială. Așadar, lucrurile care sunt nu sunt, pentru el, pur și simplu, ori nu sunt — ca pentru oamenii de astăzi. Ele nu erau simple prezențe, fapte în câmpul existenței. Chiar faptele ele însele, care au azi atâta importanță, nu aveau pentru el valoarea hotărâtoare pe care o au pentru omul de astăzi. La dreptul vorbind, faptele pure nu aveau pentru el nici un interes. Faptele sunt echivoce. Ceea ce-l preocupa era înțelesul, rostul lor.

Lucrurile nu au deci în primul rând pentru el această însușire de fenomenalitate, de apariție intempestivă și irațională, care se justifică singură, în câmpul unui univers neutru și banal, în care numai mintea omenească încearcă să pună oarecare ordine. Ele sunt semne. Toate lucrurile care sunt — sunt deci, pentru acest om, în primul rând, înțelesuri, semnificații. În măsura în care ele sunt ceva, ele presupun ceva, arată ceva, intenționează ceva, semnifică ceva.

Și dacă — după cum citim în unele manuale de logică —, pentru modern a clasifica și a defini pot să fi devenit operațiuni sterile, care nu implică progres al cunoștinței, fiindcă pentru modern operațiile acestea s-au dezlipit de faptul de a lega un sens, pentru medieval a încadra un lucru într-o clasă, a-l situa logic ca idee înseamnă a-l identifica, a-l deosebi, a ști cum se situează față de tine, adică a-i contempla esența, a descoperi și trăi firea lui adevărată; înseamnă a-i desluși tâlcul, rostul, a trăi în contact cu ființa lui proprie, adevărată și a descifra cine sau ce îi justifică prezența.

Orice se întâmplă pe lume e deci, pentru medieval, un semn care se cere interpretat și înțeles, și chipul înțelepciunii lumești e acela al unui vast trepalc. Lumea cere celui ce trăiește și vrea să se orienteze o vastă ermeneutică, ci nu o tabelă

baconiană constatatoare de prezențe⁷. Faptul brut, faptul care se întâmplă, nu are nici un interes în sine. Tot interesul lui stă în legătură cu înțelesul pe care îl dezvăluie, cu intenția pe care o manifestă.

Operația specifică minții era deci să se ridice de la lucrurile simțite spre cele care nu se pot simți, însă se pot înțelege prin intuiție sau prin gândire, adică o fixare-n înălțimi; ci nu să se întoarcă după ideatie, greoi, iarăși spre pământ, pentru verificarea experimentală a noțiunilor, iarăși la faptă (Claude Bernard).

3. Concepția teologică a existenței. În afara acestui caracter calitativ, concepția existenței mai are în acest veac și o altă caracteristică.

Veacul de mijloc crede în Dumnezeu și are o concepție teologică a existenței. Această lume crede că atât lucrurile văzute, cât și cele nevăzute nu sunt aparițiile întâmplătoare și fără rost ale haosului, ci rezultatele activității raționale, prevăzătoare și mântuitoare ale unei inteligențe făptuitoare, Dumnezeu, care nu numai a făcut lumea, dar o și ține și o îndrumază cu puterea lui și care, într-un anumit fel, o conține, fiind pretutindeni de față, chiar dacă nicăieri firea lumii și nici fapta lumii nu se suprapun în totul cu fapta lui.

Dumnezeul acesta ține totul cu puterea lui, îl luminează cu gândul lui și înțelegerea și voia lui sunt numai legi ale lumii, dar și puteri: instrumente prin care lucrurile se fac și se desfac. A fi înseamnă deci pentru acest veac: a fi în înțelegerea lui Dumnezeu, a fi gândit și voit de Dumnezeu. Și a nu fi înseamnă că Dumnezeu și-a luat fața de la tine.

Așa cum lucrurile neluminate de soare cad în umbră, se întunecă și dispar pentru vedere; tot așa cad în neființă lucrurile acestei lumi asupra cărora nu-și apleacă fața lui Dumnezeu creator, ținător și împlinitor a toate, de la care, în care și spre care se mișcă toată făptura.

E ușor de văzut ce rezultă de aici.

Orice fapt, ca fapt, este și manifestă în primul rând o intenție a Creatorului. Toate lucrurile sunt manifestări ale unei intenții dumnezeiești și toate evenimentele sunt solii ale voinței sale. Lumea creată nu e ivită din haos, fără rost, pentru a se re-întoarce în haos. Lumea e zidită de Dumnezeu, după un plan și pentru o țință. Această intenție se va lămuri la vremea ei. Ajunge să spunem acum că, pentru medieval, orice lucru are un rost providențial în lume. Lumea întreagă e o lume de misiuni potrivite firii fiecărei ființe.

Când te gândești la această înțelegere medievală a lumii și o compari cu cea de astăzi, îți dai seama că dacă, fără îndoială, numărul cunoștințelor încercate de oameni s-a înmulțit în zilele noastre, totuși nu se poate spune că plinătatea de ființă a lumii a sporit cu aceasta, ci mai curând a sărăcit o dată cu împuținarea ei în înțeles. Viziunea noastră a lumii s-a întins parcă în lățime, dar s-a turtit, a pierdut din înălțimea vedeniei, care lega universul întreg de un rost, de o țință, de un scop al creației întregi.

Veacul acesta de mijloc, care ne-a dat catedralele de piatră și de gând, nu a fost deci, cum au încercat să ne facă s-o credem filosofi veacului al XVIII-lea, un veac de întuneric. Dacă veacul al XVIII-lea a fost numit „veacul luminilor”, apoi veacul al XIII-lea, mai ales, s-ar cuveni să fie numit veacul „luminii”. Toată filosofia apăsătoare răsună de controversele asupra luminii înțelegătoare. Iar Răscăitul adună trei sinode în acest veac, ca să arate dreapta credință asupra firii aceleiași lumini.

Că un veac care nu mai credea în Dumnezeu a putut numi această orientare: superstiție și întuneric, nu-i de mirare! Trebuie să cădem însă la învoială că întunericul a fost mai ales în „Jumile” veacului care l-a caracterizat astfel.

4. Concepția creștină a existenței. S-ar putea împinge însă această cercetare ceva mai departe, către ceea ce constituie miezul însuși al experienței pe care o trăiește lumea medievală. S-a arătat că lumea medievalului are un plan, că ea e zidită de Dumnezeu pentru un scop care o depășește. Care e acest plan? Și care este această menire a creației?

Răspunde aci ceea ce s-ar putea numi concepția creștină a existenței. Menirea lumii este să se îndumnezeiască, să se înfrățască cu firea dumnezeiască, de care e deosebită prin propria fire, sale imperfecte; călcând asupra acestei imperfecțiuni, creația însă se îndumnezeiește și să devie „*consortes divinae naturae*”.

Ce sunt toate aceste lucruri stranie și cum sunt posibile? Ce rost are această creație, de către un Dumnezeu perfect, a unei lumi care nu e el și care totuși nu adăugă nimic, fiindcă, așa cum este, dintru început, plinătate deplină? Și ce e această creație, a cărei ființă nu e nimic față de existența divină, dar pe care totuși Dumnezeu o face ca pe ceva distinct de el, de care poate să aibă nevoie, spre a o ridica din starea ei și a-i da o viață cu sine?

Lucrurile acestea constituiesc stâlburile exponenței creștinătății: taina Dumnezeirii, misterul de care se pământează pășanii, taina care e, în același timp, tâlcul creației de la început și al mântuirii de la urmă, precum și al porții de sine a lui Dumnezeu, al întrupării, care în lucrul ei se face purtătoare, după trup.

Lumea aceasta, zidită de la început pentru îndumnezeire de către un Dumnezeu care se exprimă prin creație, în afară de toate pentru că, în plinătatea lui, se vrea totuși rănit de altul, o creație întru totul oarecâtă a concepției teologice creștine a existenței.

Idoarea aceasta a creației din lume, idoarea generată de creație a lui Dumnezeu, implică însă în el însuși necesar transcendenta la Dumnezeu, alteritatea radicală de esență a faptului față de divinitate. Orice comandă mădărit ar fi între ele ar suprima orice sens eficient al îndumnezeirii și orice rost al acestuia s-ar găsi anihilat, intimitatea omului cu Dumnezeu fiind dintru întâi realizată, de la sine, prin imanența divină. Dacă lucrurile ar sta așa, s-ar nimici sensul propriu al existenței creștine, căci omul, pe de o parte, ar fi întru totul direct în divinitate, cu care ar fi tot una; iar pe de altă, legătura naturală nu ar fi. Omul nu ar mai avea contact cu nimeni altul, ci întâlnirea lui cu Dumnezeu ar fi o întâlnire naturală a ființei proprii, un simplu joc de oglinzi, fără contact și fără niciun transcendent. Aceasta alteritate radicală de esență

între Dumnezeu și om, acest caracter bipolar, contradictoriu, dar necesar al corola-
tului Dumnezeu — om, sau Dumnezeu — cosmos, este o exigență a conștiinței creștine, o exigență, aș zice apriorică, a viziunii unei lumi generată din iubire. În faptul acesta straniu al iubirii stă cerința ca acel care iubește să se vrea iubit de un altul decât sine. Spre deosebire de cunoaștere sau de faptă, care pot fi reflexive, iubirea este prin esență tranzitivă. Ea presupune pe celălalt. Și tocmai pentru că iubirea să fie iubire adevărată, ei nu simplă nălucire, acest altul trebuie să fie cu adevărat altul și să fie liber să iubească ori să nu iubească, ci nu numai o ființă fantomatică, supusă unui destin strein de sine. De aici drama!

Tragedia creaturii de aci începe, din libertate. Căci trebuind să fie liberă, pentru a iubi, adică ființă distinctă, persoană, creatura se poate îndepărta tot de Dumnezeu: căci dacă nu s-ar putea îndepărta, iubirea ei de Dumnezeu i-ar fi fost lege a firii sale și nu ar mai fi constituit o faptă. Așadar, ea poate păcătui, „*posse peccare*”.

În relațiile dintre om și Dumnezeu apare astfel ceva care poate fi privit ca un accident: păcatul, care nu e în legea lucrurilor și care trebuie îndălat pentru ca omul să reîntre în voia dumnezeiască. Dar care, într-un anumit sens, sau raportul posibilității, poate și trebuie privit și altfel decât ca un accident, ca o necesitate a mântuirii. Strict exact, nu păcatul însuși: ci posibilitatea lui, legată de însăși natura făpturii (Origene).

Fie deci că drama acestei lumi se desfășoară în trei acte, într-o viziune care poate mai degrabă proprie ființei omenești, viziune în care fiecare act adăugă ceva, schimbând parcă treptat intențiile providenței: creație, păcat și mântuire. Fie că intrăm în dramă e privită concomitent în lumina înțelepciunii divine, sub specula a ceea ce omii au numit „tragică teodicee”; ea ne dezvăluie perspectiva unei Dumnezeirii tragice, care zidește din iubire o ființă supusă păcatului și care îi îmbracă firea și se urtează pe sine (intențional măcar, încă de la creație) pentru a o mântui. E vederea unei lărmă care nu e decât agonia Creatorului spre a-și răpi creatura din neantul care o păște și care pe el nu-l cuprinde; dar din care ea e făcută și care trebuiește nimicit, pentru ea ea să se poată învecinici.

Și pentru că nimicirea neantului din făptură nu e posibilă decât prin îndumnezeire, actul mântuitor este tocmai această pătrundere dumnezeiască în lume, această uniune hipostatică a celor două firi într-o singură ființă, în prefacerea trupului în trup și petrecerea lui în condițiunea firească pentru omul care nu e decât morții!

Întruparea și mântuirea nu apar aci ca niște consecințe necesare ale creației și păcatului, ci ca un fel de corolare nedespărțite ale ei (ca și în concepția teologică, intențional, măcar, înainte).

Aceasta e perspectiva hristică a existenței, perspectivă în care Dumnezeu este cel care constituie miezul credinței creștine. Căci aceasta înseamnă a crede în Dumnezeu că: „Cuvântul trup s-a făcut și noi i-am văzut slava”. Și că, după cum spune Dumnezeu în lumea, că a trimis pe însuși fiul său, ca cei ce cred în el să nu pierdă viața veșnică.

vecinică". Dar viața vecinică nu e altceva decât aceasta: „A te cunoaște pre Tine, Doamne, și pe cel ce l-ai trimis, Iisus Hristos, pentru mântuirea noastră”.

Ideea aceasta — cheie — a alterității funciare a creațiunii față de Dumnezeu și a unirii lor suprafirești în ființa Mântuitorului este o idee pe care creștinismul apusean o trăiește intens, în opoziție cu scolastica arabă. Între firea creată și Dumnezeu nu este, pentru el, nici o comună măsură; căci, dac-ar fi, n-ar fi Dumnezeu, sau lumea și omul ar fi ei înșiși Dumnezeu. Dacă o atare comună măsură ar fi, lumea ar fi cuprinsă de pe acum în Dumnezeu, care s-ar conține astfel pe sine și s-ar cunoaște doar pe sine. Și iarăși taina dragostei: creație, întrupare și mântuire n-ar mai fi. Așa e pentru arabi, pentru care lumea e una cu Dumnezeu, care a rânduit-o dintru început, o dată pentru totdeauna, și pentru care Dumnezeu nu are nevoie de nici unul din actele devoțiunii ei.

Pentru creștini, problema se pune dimpotrivă: nici o comună măsură a fapturii cu esența Dumnezeirii, în contact cu care nu poate ajunge fără să se distrugă depășindu-se. Și totuși, între ele subzistă o corespondență tainică, o alunecare, o conveniență vie, o aplecare a Creatorului față de făptură, ca față de ceva al său; o îndreptare a făpturii spre Creator, ca spre starea ei adevărată.

Cu toată această prăpastie esențială care le desparte, fiecare pare că cheamă și suspină — pentru nu știu ce tainică lipsă și prin nu știu ce tainică asemănare —, în ceea ce fiecare are mai intim în sine, pe celălalt. „Tu nos fecisti ad Te”, va spune fericitul Augustin, „*irrequietum cor nostrum donec requiescat in Te*”. „Tu ne-ai făcut după Tine; neliniștită e inima noastră, până ce nu se va odihni întru Tine”.

Acestate sunt datele conștiinței creștinești, ale conștiinței în cadrul căreia se mișcă problematica tipologică a filosofiei medievale și care-i împrumută materia și strădaniile ultime; ei trebuie să-i facă față arsenalul filosofic, s-o lămurească, fără să suprimă nimic dintr-ânsa.

Să vedem cum o realizează.

III

Nu vom face expunerea a două filosofii potrivnice. Ce a gândit Bonaventura, ori Toma din Aquin, poate afla cine se interesează de aceste chestiuni direct din textele lor, ori din înfățișările istorici filosofiei, care, slavă Domnului, s-au înmulțit în ultimele decenii.

Ceea ce am voi să înfățișăm aci, sau să descoperim împreună, este tipul deosebit de filosofare ale fiecăreia din cununile dantești, felul lor de a pune problemele și resorturile adânci care mișcă gândurile fiecărui tip într-o direcție mai curând decât într-alta.

Pentru aceasta ar trebui să ne așezăm nu înăuntrul sistemelor, ci la articulațiile lor, la locul unde gândirea, ispitită să se aplece într-o parte sau într-alta, își alege drumul în conformitate cu înclinațiile și exigențele ei proprii.

Că aceasta este și perspectiva lui Dante, o dovedește faptul că nu șovăiește să înmănunche în aceeași cunună filosofii declarat potrivnice, cum e aceea a lui Siger din Brabant cu aceea a Tomei din Aquin; ori aceea a abatelui din Flora cu aceea a lui Bonaventura. Dacă o face, o face nu fiindcă n-ar cunoaște temeinic lucrurile, așa cum au susținut-o unii. Textele dovedesc, dimpotrivă, că aluziile lui Dante presupun o amănunțită și subtilă cunoaștere a filosofiei vremii sale, chiar dacă Dante n-a fost propriu-zis un filosof. O face însă pentru că, deși vrăjmașe, filosofia Tomei din Aquin și a lui Siger din Brabant aparțin aceluiași tip de cugetare; după cum aparțin, deopotrivă, altui tip filosofii potrivnice, ale lui Bonaventura și Ioachim din Flora.

Problemele acestea, în care putem surprinde, la cotitura gândului, tendințele lui cele mai intime, nu sunt prea numeroase și sunt bine cunoscute. Ne vom mărgini la ele.

Cea dintâi e problema orientării generale a preocupării filosofice: problema naturii filosofiei și a felului în care e socotită posibilă.

A doua e problema felului de a înțelege legăturile dintre Dumnezeu și lume; ceea ce am putea numi azi: teoria realității lumii, problema cosmologică.

A treia e problema puterii minții omenești de a înțelege ființa dumnezeiască: problema teologică.

A patra e problema posibilității, valabilității și instrumentului cunoașterii omenești: problema critică, sau gnoșeologică, problemă care are în filosofia medievală drept corolar problema existenței spirituale, problema ființei îngerești.

A cincea este problema făpturii omenești: problema etică sau a filosofiei morale.

A șasea este problema rânduirii stăpânirii și așezărilor omenești în obște, teoria politică.

A șaptea și ultima este problema mântuirii și legăturii dintre fapta omului și lucrarea Dumnezeirii: problema soteriologică.

Vădind ce deosebește fiecare tip de filosofie, în fiecare din aceste probleme, vom dobândi un fel de cheie de înțelegere a atitudinii lor deosebitoare, spre ale cărei începuturi vom încerca apoi să ne urcăm, pentru a le pune în vileag temeiurile și rădăcinile.

În sfârșit, vom cerceta, în legătură cu problemele de mai sus, o controversă care este socotită de multe ori ca fiind principala piatră de împărțire a câmpurilor opuse ale filosofiei medievale, dar care vom arăta că nu reprezintă o problemă relevantă pentru opoziția acestei filosofii față de întrebările de mai sus: e vorba de cearta universalelor.

1. Orientarea generală a preocupării filozofice. Opoziția celor două tendințe, în privința felului în care înțeleg efortul minții omenești spre înțelegere, e clară.

Calea augustiniană e o cale lăuntrică. Drumul către Dumnezeu trece prin sufletul omului.

Itinerariul spiritual pornește socratic, de la adâncimea omului în sine însuși. Din mrejele îndoielii care-l păste, sufletul se descoperă pe sine, descoperă existența și adevărurile pe care le poartă-n sine și care se deslușesc pe măsură ce lumina lăuntrică le scoate din întuneric, așa cum raza lunii scoate lucrurile din umbră în satira eminesciană. Omul descoperă astfel treptat, în sine, un glas mai adânc decât sine, o lumină a cugetului, un îndreptar, o călăuză lăuntrică (*De magistro*⁹).

Am văzut că sufletul omului e așa alcătuit încât e în el o vecinică cerință de depășire a lui însuși, o vecinică încercare de a transcede, spre care e îndemnat de adâncul cel mai intim al cugetului. Din ideile pe care omul le află în cugetul lui, ba chiar din ceea ce nu află în cugetul lui, dar dorește, sufletul scoate și realitatea lumii, și realitatea lui Dumnezeu. Gândesc, prin urmare Dumnezeu este — e calea oricărei mărturii augustiniene¹⁰. Mai mult decât atât: orice afirmație rostită ca adevărată atestă existența lui Dumnezeu: „Socrate stă jos, deci Dumnezeu există”. Fiindcă orice afirmație adevărată presupune lucrarea cugetului și această lucrare, în măsura în care caută adevăr, caută rânduiala spre ceva care-l depășește, dar pe care nu l-ar putea năzui dacă nu l-ar cuprinde în sine, sub forma unei tainice corespunderi și referințe. N-am putea năzui în afară de noi, dacă n-am fi rânduiți unei existențe care ne depășește, dacă n-am purta în noi mărturia unei chemări către altceva decât ce suntem. „Nu m-ai căuta dacă nu m-ai fi găsit”, răspunde Hristos femeii care-l roagă să vie-n ajutorul necredinței ei.

Filosofarea augustiniană va fi deci mai mult o vorbire a sufletului cu sine, despre Dumnezeu, decât o filosofie obiectivă. Înțelegem acum sensul temei augustiniene, după care drumul către Dumnezeu trece prin sufletul omului. La limită, adevărul, împăcarea, va fi un fel de „*accordatio mentis cum se*”, care în realitate înseamnă „*accordatio mentis cum Deo*”¹¹. Dumnezeu e soarele inteligibil al creației întregi. Și fără lumina lui nu există cunoștință.

Că într-o asemenea concepție nu există, în fapt, filosofie deosebită de teologie și rațiune deosebită de rugăciune, chiar dacă ele ar fi formal deosebite și de unii augustinieni, se înțelege de la sine. Înțelegerea e supusă credinței, ca îndreptătorului său firesc. Dumnezeu singur măsoară adevărul; iar adevărul e descoperirea lui Dumnezeu în lucruri.

Tomismul are altă orientare. Cugetarea lui e, toată, îndreptată spre lumea din afară. Punctul de plecare al reflecției lui e constatarea existenței lucrurilor, existența lumii externe. Iar idealul cunoașterii lui nu e îndeplinirea unei năzuințe lăuntrice, ci acel „*accordatio mentis et rei*”¹², care impune cugetului supunerea desăvârșită față de obiect, ba chiar, într-un sens, prefacerea lui virtuală în obiect, pentru a-l putea cuprinde. Minte omului cunoaște lucrurile din afară prin simțuri; nu prin cine știe ce misterioasă intuiție. Iar ceea ce este de înțeles din lucruri, esența lor inteligibilă, mintea omului o abstrage, o scoate din lucruri, cu ajutorul unei operații speciale care e însăși operația proprie a inteligenței: facultatea de a abstrage.

Dacă acesta e punctul ei de plecare și felul în care lucrează inteligența pentru tomism, se înțelege că filosofia va avea, pentru el, un domeniu propriu de abstracție,

un plan propriu de existență, formal deosebit de acel al teologiei; rațiunea, un câmp deosebit de al credinței. Înclinarea sufletului spre Dumnezeu, tendința conaturală a credinței, era pentru augustinieni o lumină dinlăuntru care îndrumază cugetul, singura lumină pentru toate operațiile inteligenței. Pentru tomiști, credința nu va fi decât adeziunea inimii în întunericul cugetării. Deși, din cauza realităților supreme către care se îndreaptă, credința va fi socotită de ei, mai departe, mai nobilă decât inteligența, totuși, ca formă de cunoaștere, credința va fi socotită de ei mai prejos decât aceasta. În orice caz, rațiunea, care este, pentru tomiști, o lumină de sine stătătoare, va avea un domeniu propriu. Filosoful creștin se va putea înțelege, după ei, cu filosoful necredincios, pe tărâmul neutru al acestei lumini naturale înțelegerii (*lumen naturalis intelligentiae*), independent de ceea ce crede fiecare.

2. Înțelegerea legăturilor dintre Dumnezeu și lume. Aceeași deosebire clară între cele două tipuri de filosofie subzistă și în problema cosmologică, deși amândouă orientările tind să înfățișeze, în această privință, raportul de la creator la creatură. Pentru unii, ca și pentru alții, lumea e lucrarea lui Dumnezeu care-i este și început, și țintă. Pentru unii, ca și pentru alții, lumea este plămuierea unui gând dumnezeiesc, devenit formă sensibilă, materială. Atunci ce-i deosebește?

Pentru augustinieni, lucrurile se produc fie de-a dreptul de Dumnezeu, printr-o hotărâre a voinței sale, fără nici o rațiune distinctă — rațiunea lor de a fi fiind chiar această expresiune creatoare care este inteligența divină — cum susțin, pe urma arabilor, unii augustinieni târzii —, fie prin rațiuni seminale distincte, adică prin germeni predeterminativi, așezați de Creator ca tipare ale ființelor, de la început. În materia din care sunt făcute, cum vor susține augustinienii din școala lui Bonaventura.

În amândouă cazurile însă eficacitatea operativă, puterea de a face rezultate, este a lui Dumnezeu, fie ea directă sau mijlocită. Numai astfel lumea devine o plasă de analogii, de semne în care mintea rugătoare află peste tot înțelesul Treimii lucrătoare. Psihologia omenească, ca și împărțirea timpului istoric, corespund funcțional celor trei Fețe.

Lucrurile își pierd, cum am văzut, autonomia de existență. Ele nu sunt de sine stătătoare, ci devin semne ale intențiilor, vrierilor lui Dumnezeu. Cartea lumii este o revelație neîntreruptă, o neconținută destăinuire a firii care suspină după Dumnezeu, cu suspinuri negrăite. Chiar acolo unde Dumnezeu lipsește din natură (bunăoară, în păcat), prezența lui e indicată de neființa care păste lumea neluminată de fața lui și lucrarea lui are puterea de a scoate binele chiar din păcat (*etiam peccata*) și de a întoarce răul în bine. Totul se petrece aci ca și cum între lucrarea suprafirească de mântuire a lui Dumnezeu și lucrarea lui firească de providență cârmuitoare a lumii nu ar fi o deosebire tăioasă, darul și harul lui Dumnezeu împlinindu-se unul pe altul, parcă fără trecere.

Tomismul vede lucrurile altfel. Urmând un gând care la origine e și al lui Augustin, lumea nu e pentru el creația unei voințe arbitrară, ci a inteligenței luminate a lui Dumnezeu. Concepția potrivnică — zic tomiștii — introduce în lume arbitrarul

și creează mari greutăți de înțelegere a problemei răului, a cărui prezentă devine greu de explicat, ca și a problemei libertății și răspunderii ființei create, în lucrarea mântuitoare. Într-adevăr, dacă Dumnezeu e autorul direct a tot ce se întâmplă și dacă tot ce se întâmplă se întâmplă nu numai cu voia, dar și din voia și cu puterea lui, cum mai poate exista răul pe lume? Și ce rol mai au, în acest fatalism, libertatea și răspunderea creaturii? Ceea ce combate aci tomismul, dincolo de augustinism, este panteismul arab.

Panteismul arab avicennizant confunda lumea și lucrarea firească cu lumea și lucrarea suprafirească. Lumea era, pentru el, în Dumnezeu și lumea era Dumnezeu. În afară de Dumnezeu nimic nu era pentru dânsul. Harul și darul cele de peste fire ale Dumnezeului, fără măsură cu lumea, trăite de creștini ca realități nedatorate, ca daruri gratuite ale mărinimiei dumnezeiești, erau pentru arabi exigențe ale ființei dumnezeiești, lucruri necesare, prin care se întocmește lumea predeterminată de Dumnezeu din vecinicie. Misiunea omului era, după arabi, numai supunerea către Allah; zadarnică orice rugă sau încercare de înduplecare a acestuia.

De aceea, tomiștii cuprind, în opoziția lor față de panteismul arab, și unele teze ale panenteismului augustinian. Și pentru ei toate lucrurile vin de la Dumnezeu, dar aceste lucruri au o consistență proprie, sunt în ele însele. Dumnezeu însuși vrea ca ele să fie guvernate de cauze firești. Căci nu orice lucru produce orice lucru în natură; ci lumea are o anumită rânduială, pe care nu o calcă voința lui Dumnezeu.

Lucrurile reale sunt create din materie și din formă. Forma și materia sunt termeni corelativi. Acestea nu preexistă lucrurilor; ele nasc în clipa contopirii, când se creează o unitate nouă, care este substratul existenței și pe care o cârmuiesc ideile înțelepciunii dumnezeiești. Materia este materialul. Forma, ideea constructivă, e esența. Creată nu e aci numai materia primă, ideile fiind în intelectul divin, ci, deopotrivă, și materia, și forma. Tiparele lucrurilor, care, ca și pentru augustinieni, se găsesc în înțelepciunea divină, au aci un rol creator, nu constitutiv, așa că de creație dă seama inteligența luminată, înțelepciunea, ci nu voința pură a divinității. Cauzele secundare îndeplinesc în lume lucrarea proniei cerești. Faptul că lucrurile sunt înseamnă deci, pentru tomiști, mai întâi, că ele sunt inteligibile, adică pot fi înțelese de cuget în rațiunile lor, și în al doilea rând că operațiile lor sunt eficace, adică au o putere proprie de a produce rezultate.

În locul lucrurilor ce nu existau decât ca niște reflexe palide ale divinității, sau ca niște creații arbitrare ale voinței radiante a lui Dumnezeu, ca atare de neînțeles în planul lor de existență propriu, tomismul introduce în lume o self-consistență și o logică naturală coerentă.

Orice ființă vine de la Dumnezeu, căruia-și datorește ființa, și Dumnezeu e cauza ei primă. Dar nu totul în orice ființă — care e și amestec de neființă — vine de-a dreptul de la Dumnezeu. Între lucruri și Dumnezeu, cauza lor producătoare totală, se intercalează o lume a cauzelor apropiate, a cauzelor secundare.

Am vorbit adineauri de formele substanțiale. Ei bine, după tomiști, Dumnezeu mână lumea prin aceste forme ale lucrurilor, ale căror arhetipuri se află în înțelegerea

lui. Dar aceasta nu înseamnă că lucrurile sunt, în existența lor pământească, numai sau încă, în această „*luce aeterna*”¹³. Ele sunt aci, pe pământ, deplin realizate, amestec de materie și formă, cu existență deplină. Faptul acesta, că lucrurile create au o existență deplină, trebuie privit, după ei, ca un semn al bunătății dumnezeiești. Fără ea creația nu ar fi o creație de realități, ci numai un vis de umbre. Așa că, cu toată nimicnicia care o paște în fața lui Dumnezeu, creația are totuși de la el ceva care i-o aseamănă și-i dă existență în sine.

3. Dovedirea existenței lui Dumnezeu. Opoziția celor două tipuri de a gândi stăruie și în privința puterilor minții omenesti de a cuprinde ființa dumnezeiască. Lucrul este firesc, aceste puteri fiind și ele operații ale creaturii, tributare înțelegerii întregi a lumii, de care am vorbit mai sus.

Pentru augustinieni, dovada existenței lui Dumnezeu este oarecum lăuntrică. Ea derivă din faptul gândirii lui Dumnezeu. Felul de a gândi augustinian implică cu necesitate trecerea temeiului argumentării prin ființa subiectului. Tipul acestei argumentări este următorul: pornind de la orice afirmație presupusă adevărată, de pildă: „Socrate stă jos”, cugetarea trece prin constatarea lăuntrică sau aprehensiunea unei afirmațiuni adevărate, care-i atestă existența proprie, conchizând la existența Aceluia care este în același timp izvorul și ținta ei.

În forma lui cea mai răsunătoare istoricește, acest argument e înfățișat de Anselm din Canterbury, în chipul deducerii existenței lui Dumnezeu din esența lui. Aci existența de fapt a lui Dumnezeu este scoasă de-a dreptul din înțelesul ideii de ființă care nu se poate să nu fie. Numim Dumnezeu o ființă care nu poate fi gândită decât ca fiind. Dacă o asemenea ființă poate fi gândită, ea este. Într-adevăr, dacă o ființă e perfectă, ea nu poate să nu fie, căci neființa ar fi o imperfecțiune a ei.

Obiecția celorlalți vine îndată, cumplită: gândirea existenței nu e tot una cu existența de fapt și trecerea e nelegitimă de la una la alta; împotriva augustinismului, această obiecție nu are însă putere. Ea înseamnă numai atât, că obiectantul nu realizează conceptul ființei necesare sau perfecte, că mintea lui nu e în lumină. Căci pentru orice ființă poți deosebi existența de esență, separa pe a doua de cea dintâi, afară de ființa necesară. Cei care, următori lui Kant, vor refuza să conchidă, cu Descartes, de la gândire la existență, sub cuvânt că trecerea e nelegitimă de la „suta de taleri” din gând, la suta din realitate, vor avea poate dreptate s-o facă, în măsura în care vorbesc de „taleri”; ei se înșală însă când e vorba de Dumnezeu. Căci „talerii” sunt existențe contingente, lucruri care pot fi, dar care pot și să nu fie. Pe când Dumnezeu nu se poate să nu fie. Așadar, în realitate, obiecția celor ce resping argumentul ontologic nu dovedește decât că ei nu înțeleg ce este ființa necesară, adică ființa care nu poate fi decât în ființă, ființă al cărei fel de a fi necesar este acela de a fi. Înțeleasă, această ființă nu poate fi decât în ființă.

Obiecția după care s-ar conchide abuziv de la cugetare la existență nu poartă împotriva augustinienilor când e vorba de Dumnezeu, căci, teoria augustiniană implicând existența ideii de ființă în gândire, deducția nu e o sinteză abuzivă, ci numai

analiza unor noțiuni pe care o descoperă acolo prin operația iluminării. „Nu ți-aș fi argumentat, dacă n-ai fi fost convins!”, ar putea replica augustinianul; ceea ce arată că proba lui ontologică este mai mult o mărturisire de credință, decât un argument valabil logicește, cum s-ar putea să fie la Descartes. Dar toată realitatea logică e situată, pentru augustinian, pe același plan. Pentru el nu există speculație filosofică deosebită de această mărturisire. Așa se și face că argumentul ontologic, caduc la Descartes, rămâne valabil în planul în care e formulat de augustinienii medievali și obiecția tomistă nu-i atinge.

Spre deosebire de augustinism, cugetarea tomistă nu mai ajunge la Dumnezeu direct prin iluminare: ci se ridică progresiv, din concluzie în concluzie, pe treptele analogiei. În general, funcția inteligenței nu mai e pentru tomști vedenia intuitivă, iluminarea intelectuală pe care ei o rezervă viziunii beatifice a sfinților: vedenici față către față, ci ridicarea din concluzie în concluzie, „ca prin oglindă, în ghicitură” (*per speculum, in aenigmate*) pe cărja raționamentului.

Cum ajunge acest raționament să urce din treaptă-n treaptă, de la lucrurile acestei lumi la Dumnezeu? Problema nu e fără dificultăți. Căci dacă toate creaturile — întru atât întru cât sunt — indică pe Dumnezeu ca izvor al acestei existențe, ființa lor nu este altcum, în nici un fel, relevantă pentru aceea a Dumnezeirii.

Pentru aceasta tomismul analizează conceptul însuși de existență a lucrurilor. Pentru el existența nu are un sens reversibil. Ea nu e un predicat care să permită constituirea unui gen din toate noțiunile cărora le convine, gen care să permită depășirea câmpului existenței create. Existența, care e predicatul cel mai general, are un sens analog, care trebuie lămurit prin alte predicate: unitate, necesitate, bunătate, subzistență, actualitate. Categoriile aristotelice devin aici „predicamete”, atribute transcendente ale existenței în genere. Prin ele mintea se ridică la Dumnezeu; extrapolând șirul de temeuri descoperite în rânduiala lumii până la motorul ei nemiscător, la care se oprește sub păcătuirea de sofism: regres în infinit sau de pură absurditate.

Am văzut că mecanismul doveditor augustinian, întemeiat pe activitatea gânditoare a mărturisitorului, implică trecerea necesară a dovezilor prin subiect: gândesc, deci Dumnezeu este! Plecând de la constatarea existenței lucrurilor din afară, tomismul nu mai are nevoie, în argumentarea lui, de această trecere. Tipul argumentării lui e altul: lucrurile sunt, Dumnezeu este. Accentul cade aci pe faptul existenței, nu pe felul de a fi al lucrurilor. Argumentarea progresează în felul următor: lucrurile sunt, deci ele au o cauză. Altfel de ce ar fi mai curând decât n-ar fi? Această cauză, fiind însă ea însăși un lucru existent, ea are, la rândul ei, o cauză. Și așa mai departe, până la o primă cauză. Această primă cauză există fiindcă altfel nu s-ar putea evita tropii scepticismului¹⁴. Dar ea transcende procesul cauzalității, trece în afara lui. Pe acest tip, deși cu alte cuprinsuri, se deșiră toate cele cinci argumente clasice prin care tomismul pretinde a dovedi existența divinității, descoperind: primul motor, cauza eficientă, ființa necesară, perfecția și providența (Ioan Damaschin). Toate aceste cinci probe sunt analogice. Ele conving prin reducere la absurd, sau prin trecere la limită. Nici una nu are evidența intuitivă a probelor augustinienne.

Găsim deci aci un proces discursiv, care constrânge afirmarea, sub sancțiunea imposibilității de a menține coerența în gândire — care rămâne temeiul capital al întregii argumentări. Dincolo aflasem un proces aprehensiv, care constrângea mărturisirea, sub influența trăirii directe a viziunii.

4. Problema înțelegerii omenești și a ființei îngerești. Dar să ne întoarcem la om și la rosturile lui înțelegătoare.

Afirmând că omul este ființă înțelegătoare, Aristotel deosebise în el două feluri de a înțelege: unul primitiv, pentru care cunoașterea e o pățanie, și unul lucrător, pentru care cunoașterea e actul însuși de înțelegere. Cel dintâi e puterea de a cunoaște (*intellectus possibilis*). Al doilea e lucrarea cunoscătoare (*intellectus agens*).

Dacă primul fel de înțelegere e o putere, ea îmbracă chipul de a fi al puterilor: adică ea poate fi în fapt, dar poate și să nu fie, fără ca totuși să înceteze cu totul de a fi. Că puterea de a cunoaște nu este mereu în lucrare o dovedește faptul deselor ei suspendări: în somn, în nesimțire etc., când gândurile omului, deși nu sunt actualizate în conștiință, subzistă totuși latent, ca puține, într-un alt plan, din care se actualizează o dată cu aducerea aminte.

Pentru ca acest lucru să poată fi înțeles, trebuie însă presupus că ele sunt undeva, în permanență, într-un plan al lor; altfel zis, că trebuie să existe un ochi neadormit, un suport al operațiilor cunoașterii, chiar dacă în planul conștiinței omenești ele ar suferi o suspendare.

Ceea ce urmează de aci e foarte însemnat. Căci dacă planul existenței ideilor e altul decât al conștiinței omenești, lucrurile se petrec ca și cum omul n-ar cunoaște printr-o operație proprie; ci ca și cum operația de înțelegere s-ar săvârși în el, din afara lui însuși. Omul e deci pasiv, dacă n-are decât putere de cunoaștere. Ideile sunt în realitate coesențiale Creatorului, „în luce aeterna”; iar puterea omenească de a cunoaște nu face altceva decât să le primească situându-se sub raza acestei lumini. În această concepție înțelegerea lucrătoare (*intellectus agens*) ar fi însuși Dumnezeu. Omul n-ar avea decât puțința de a înțelege. Iar această putere nu s-ar preface-n fapt, decât atât timp cât mintea stă sub lucrarea directă, luminătoare, a Dumnezeirii. Starea de cunoaștere e deci starea de luminare lăuntrică a cugetului, care vede ideile dumnezeiești în lumina lor vecinică.

Se vede primejdia: dacă înțelegerea e operație proprie a sufletului omului — care-l deosebește de animal —, înseamnă că omul nu are suflet substratual propriu, ci sufletul său înțelegător e numai un reflex, o parte dintr-un singur suflet substanțial, înțelegător, al lumii. Substratul sufletesc ar fi atunci o substanță în felul apei care, aceeași, ar umple vasul trupului care o primește. Sufletul nu ar mai avea un substrat individual, ci o substanță proprie, separată și impersonală. Toți oamenii ar avea, în fapt, un singur suflet.

Dar dacă toți oamenii n-ar avea decât un singur suflet, atunci toată problematica creștină a mântuirii s-ar răsturna și chipul în care fiecare e angajat în lucrarea mântuirii, cu sufletul său, n-ar mai avea rost. Sufletul ar fi nemuritor, dar nu ar mai exista

nemurire individuală. Se vede bine pentru ce pricină Toma din Aquin va ataca în tratatul său *De unitate intellectus*, scris împotriva averroiştilor, teoria filosofilor arabi care trăgeau din scrierile lui Aristotel învăţăturile de mai sus: tot aşa cum în tratatul *De aeternitate mundi* atacase teoria acestora privitoare la creaţiunea din vecinicie a materiei individuate, care desfiinţa deosebirea de natură şi introducea deosebirea de grad între om şi Dumnezeu.

Ceea ce pretinde el pentru om este o înţelegere lucrătoare, care să nu fie separată de sufletul individual al fiecăruia; ci să fie de un substrat cu el. Ceea ce vrea el e ca înţelegerea să nu fie o substanţă separată, ci o funcţiune a sufletului omenesc, legată substratual de fiinţa acestuia.

De aceea, în concepţia tomistă, omul va avea două feluri de a înţelege: o înţelegere pasivă, pe care o au şi animalele, care nu e decât putinţa de a cunoaşte, înţelegere al cărei fel de cunoştinţă apare, într-adevăr, ca un fel de păţanie, ci nu ca o lucrare proprie. Este actul de aprehensiune pe care-l presupune cunoştinţa simţurilor, în care lucrurile sunt primite ca înscrise pe o ceară moale. Dar omul mai are şi o altfel de cunoaştere: lucrătoare, care e a lui proprie. Aci, puterea de a cunoaşte se identifică cu facultatea de a abstrage, de a scoate din datele simţurilor un fel de reproducere, de copii ale ideilor, un fel de soiuri de tipare lăuntrice (*species impressa*), care „intenţionează”, sau se referă la realul universal din lucrurile din afară; copii cărora, dacă li se adaugă şi rostirea lăuntrică, denumirea (*species expressa*), dobândim înţelegerea deplină omenească. Aceste operaţii sunt lucrări proprii ale sufletului omenesc, concepute ca formă a trupului, ca unitate a unei forme substanţiale, adică a unui act specific, dotat cu un substrat propriu.

Ceea ce încearcă Toma din Aquin să salveze aci este unitatea şi individualitatea reală a fiinţei concrete, pe care cealaltă doctrină o destrăma în întâlnirea pur trecătoare, a materiei individuate a trupului, cu forma generală a unui suflet impersonal.

Să ne oprim puţin asupra acestui lucru. Când unii zic de obicei „materie” şi o opun „spiritului”, mintea lor tinde să accentueze, în felul apusean, existenţa a două substanţe distincte, dar neindividuale, care se unesc într-o fiinţă, sau într-o operaţie unică prin întâlnirea lor. Când ceilalţi pomenesc despre „trup”, în felul răsăritenilor, ei subînţeleg dimpotrivă o materie individuată nu printr-altă substanţă, ci printr-o operaţie proprie de limitare, printr-o „formă” care-i susţine limitele. „Încarnare” înseamnă în primul caz că spiritul se uneşte cu „carnea”, adică îşi adaugă un trup, nefiinţa cărnii fiind concepută aici ca ceva pozitiv. Materializarea înseamnă, aci, trecere din nevăzut în văzut şi este, măcar pentru senzaţie, un adaos de fiinţă. „Întrupare” înseamnă însă dimpotrivă, în al doilea caz, mărginire a substratului spiritual, luare de formă, limitare, ceea ce lasă să se presupună o „scădere” de fiinţă.

Se vede că nodul întregii chestiuni stă aci în întrebarea, grea de tot, a principiului individuaţiei: adică a temeiului care face ca lucrurile să existe deosebit unele de altele.

Există un principiu special de individuaţie al lucrurilor spirituale? Sau materia este singurul factor de individualizare a tuturor lucrurilor? Altfel zis, factorul de individuaţie a spiritelor, adică ceea ce deosebeşte un cuget de altul, este numai faptul legării lor de un anumit trup; sau factorul de individuaţie a lor e „formă”, adică actul. Făptuirea fiecărui suflet, care-l trece existent din lumea multiplă a posibilităţilor nedeterminate la una singură, anumită, pe care-o realizează cu excluderea celorlalte?

Rezumând în acest prag opoziţia dintre tomism şi augustinism în problema inteligenţei, înainte de a căuta o dezlegare, reamintim că în vreme ce augustinismul admitea iluminarea directă prin ideile lui Dumnezeu, ori prin intelectul separat al lui Avicenna, tomismul, admiţând cu augustinienii că izvorul ideilor e la Dumnezeu, se deosebeşte totuşi de aceştia prin felul în care concepe modul de producere a ideilor. Pentru Toma, ideile, arhetipuri ale lucrurilor şi raţiuni ale lor eterne, sunt în intelectul divin; iar omul are o lumină firească, prin care produce copii ale acestor „inteligibile”, pe care le poate referi celorlalte: intelectul agent, creator de specii, prin care omul abstrage inteligibilul din datele simţurilor.

Strează despărţitoare între ei: problema individuaţiei.

Ne apropiem de o problemă mai grea; pentru că e mai străină; cel puţin în aparenţă, de problemele filosofiei de azi: e vorba de problema îngerească.

Zic: în aparenţă numai, pentru că, în realitate, vâna filosofiei îngereşti din scolastica medievală tinde să invadeze iar câmpul filosofiei speculative moderne, dar pe uşa din dos, travestită în hainele de împrumut ale filosofiei culturii. Într-adevăr, toată problematica așa-numitului „spirit colectiv” din filosofia contemporană nu e decât un substitut pozitivizant al angelologiei medievale. E nevoie, deci, de oarecare îngăduinţă pentru dezvoltările ce vor urma; dar ele sunt necesare pentru adâncirea distincţiei noastre tipologice. Pentru că aceeaşi problemă care s-a pus pentru intelect se pune şi cu privire la îngeri. Sunt aceste spirite inteligente pure, separate, fără amestec de materie, de trup, cum spune Toma din Aquin? Sau sunt, dimpotrivă, aceşti îngeri, şi ei, un amestec de materie şi de formă, cum mărturiseau: Efrem Sirul, Dionisie Areopagitul şi, după unii, chiar Fericitul Augustin?

Care e greutatea problemei? Iat-o: e faptul că aceste inteligente sunt realităţi spirituale şi totuşi sunt distincte unele de altele şi specificate operativ, adică fiecare face altă lucrare, este presupusă la o altă funcţie, deosebită. Şi dacă natura acestor îngeri, firea lor, este chiar operaţia lor proprie, trebuie să admiţi un principiu care să-i deosebească. Iar dacă singurul factor individuant este materia, atunci sau îngerii sunt spirite pure, şi atunci sunt indistincţi, sau sunt distincţi, şi atunci fiinţa lor este necesar legată de o materie, de un substrat care-i distinge.

Îngerii aceştia, ori de câte ori ni-i închipuim — când ni-i închipuim, căci foarte mulţi nu şi-i închipuie —, ni-i închipuim cu oarecare trup: fie el întreg, ori numai cap, ochi, aripi. Suntem desigur în faţa reprezentării simbolice a unor puteri, care în planul lor de realitate nu apar totdeauna astfel. În realitate lor, îngerii sunt lucrări ale Dumnezeirii. Sunt deci făpturi create de el, ca şi oamenii, munţii, mările şi stelele. Sunt puteri făptuitoare nevăzute, pe care uncori le aflăm lucrând în lume, ori asupra

sufletului nostru, atunci când dăm un înțeles teologal întâmplărilor ce se petrec, sau stării noastre emotive, adică atunci când le legăm de un înțeles suprem.

Închipuiți-vă un conducător de oști care a făcut tot ce l-au învățat arta lui și mijloacele pe care le are: și-a întocmit taberele și a dat poruncă oștilor să pornească la atac, fiecare cu o misiune determinată, în vederea unui scop precis. Ei bine, în momentul în care se dezlănțuie acțiunea, în care sortii se înclină într-un sens sau într-altul, cel ce făptuiește simte — și o mărturisește, de pildă, Napoleon — că împlinirea lucrurilor a ieșit din mâna omenească. Poți crede — dacă nu ești credincios — că întâmplarea singură are a hotărâ. (Dacă această frază are vreun înțeles real, lucru care nu e tocmai sigur.) Dar poți crede și că o forță, cineva, norocul, destinul, zeii, steaua ta apasă lucrurile într-un sens anumit cu puterea tainică a îngerului bătlăiilor. La fel, un înger coboară pacea în sufletul zbuciumat și-i liniștește grija și durerea; și tot un înger, dar căzut, înrăiește și îndrăcește sufletele oamenilor căzuți în păcat și-i face să nu se înțeleagă: duhul vrajbei, cheme-se el: Aghiută, Nichipercea ori cum altfel Naiba s-ar chema!

Îngeri aceștia sunt puteri neconținut înțelegătoare, cercuri de înțelegere, solii trimise de la Dumnezeu spre lume, a căror înțelegere este deosebită de a oamenilor, atât prin faptul că ea nu ar avea nevoie de trup spre a se actualiza, prin faptul că, în planul ei, toate posibilitățile și toate consecințele sunt actualizate, prin faptul că vede toate aceste consecințe, în sfera lui, dintr-o dată, intuitiv cauzele date o dată cu efectele și efectele date o dată cu cauzele —, cât și prin faptul că prin această înțelegere este eficientă, lucrătoare prin însăși operația ei. Ea face să fie, în ordinea existenței terestre, ceea ce este înțelegere în ordinea existenței îngerești.

Ei bine, sunt acești îngeri impersonali? Atunci, cum pot fi prepuși la mișcarea astrelor, a bătlăilor sau la mișcarea unui anumit suflet omenesc?

Tradiția a lăsat, cu Efrem Sirul și cu Dionisie Areopagitul, o ierarhie a lor. I-a împărțit, anume, în nouă cete, deosebite în înălțime și-n putere, în trei ordini orizontale și în trei ierarhii verticale: sus ierarhia Tatălui, sub ea ierarhia Fiului, dedesubt ierarhia Duhului Sfânt. De o parte, rânduiala Tatălui; la mijloc, a Fiului și, de cealaltă, a Sfântului Duh. Sunt astfel îngeri ai Tatălui în ierarhia sa proprie, îngeri ai Tatălui în ierarhia Fiului și îngeri ai Tatălui în ierarhia Duhului Sfânt. Sunt îngeri ai Fiului în ierarhia Tatălui, în ierarhia lui însuși și-n ierarhia Sfântului Duh. Și sunt îngeri ai Sfântului Duh în ierarhia Tatălui, a Fiului și în ierarhia sa proprie. Și sunt, orizontal, în ierarhia Tatălui, îngeri ai fiecărei fețe: ai Tatălui, ai Fiului și ai Sfântului Duh. Și, la fel, câte trei cete: ale Tatălui, Fiului și Sfântului Duh, în ierarhia Fiului, și tot trei cete, câte una a fiecărei Fețe, în ierarhia Sfântului Duh.

Cea mai înaltă ierarhie e aceea a Tatălui. Urmează a Fiului și apoi a Sfântului Duh. Fiecare Față resfrânge, în ceata și în ierarhia ei proprie, ceva din aspectul ei: puterea înfricoșată și tainică a Tatălui; iubirea nemăsurată ziditoare, jertfelnică și mântuitoare a Fiului; lucrarea sfințitoare și împlinitoare a Duhului Sfânt.

Pornind de jos în sus — de la îngeri cei mai apropiați de noi, adică făcând drumul invers al soliilor pe care ei le răsfrâng de la Dumnezeu spre lume —, cetele

îngerești se rânduiesc astfel: în prima ierarhie sunt îngeri lucrători ai lucrării Duhului dumnezeiesc în lume. În ceata întâi, sunt îngeri activi și păzitori, presupuși la paza fiecărui om sau lucruri lumești. Deasupra vin Arhangheli, presupuși la îngrijirea regatelor și a împărățiilor. Apoi vine ceata Căpeteniilor sau Începătorilor, presupuse la cărmuirea lumilor. Cele trei cete din a doua ierarhie, cetele Fiului, sunt puteri lăuntrice: Puterile, Virtuțile și Tăriile. „Duhurile“ acestea, de care mai vorbim și astăzi deseori — dar despre care am pierdut parcă înțelesul că sunt soli ai dumnezeirii, de când cu psihologia experimentală ori cu psihologia patologică — sunt: duhul blândății, al păcii, al răbdării, al ascultării, al cucerniciei, tăria sufletească, puterea rugăciunii etc., ca și duhurile rele: al zavistiei, al înșelăciunii, al clevetirii, toți îngeri din a doua ierarhie. (Poporul nostru care și-a făurit psihologia¹⁵ în lumina acestei concepții despre lume, zice și azi — vorbind despre „îngeri tării“ — că cineva este „tare“ ori „slab“ de „înger“, chiar atunci când nu mai pricepe prin aceste cuvinte decât o dispoziție a sufletului omenesc, atestând prin aceasta totuși originea, originea teleologică a distincțiilor psihologiei sale etnice.) Deasupra, vin îngeri cei mai mari din ierarhia Tatălui: serafimii sfântului Duh, îngeri cei înfricoșăți, închipuiți cu fețele acoperite de șase aripi, îndeplinitorii hotărârilor dumnezeiești; îngeri cei mari ai Fiului, hieruvimii iubirii cea de preste lume; și îngeri cei mari ai Sfântului dumnezeiesc, îngeri de scaun, tronurile, ale căror fețe, totdeauna ascunse, privesc tainele viitoare ale lumii la marginea lumii negrăite, ca un fel de răsuflare călăuzitoare a lui Dumnezeu spre toate. E aci vedenia înfricoșătoare a unei lumi cu care am pierdut contactul; cu umbra căreia ne mai întâlnim totuși uneori sub alte forme, când încercăm să prindem permanentul unei simfonii sau, în general, realitatea unei semnificații; dar care — pentru felul de înțelegere medieval al lumii — constituia claviatura întregii eficacități a lucrurilor de aici.

Care e dificultatea filosofică cu privire la înțelegerea ființei acestei lumi îngerești? Este, am spus, deosebirea dintre dâșii, dacă presupunem că ei nu sunt ființe materiale. Această dificultate e, am spus, aceeași ca și pentru inteligențele omenesti, participante, în măsura în care și ele sunt realități spirituale, și anume: prin ce se deosebesc două ființe spirituale una de alta, dacă nu au trup?

Ca să mă fac înțeles asupra acestor lucruri, cu care inteligența pozitivă a omului nu lucrează în chip obișnuit, voi folosi o analogie. Iată o realitate spirituală, cum este „culoarea de albastru“ sau „sunetul sol“ din a doua octavă a registrului mijlociu. Vorbesc de realitatea spirituală, înțeleasă, a acestor lucruri, adică de ceea ce e trăit imediat ca „sol“, ori ca „albastru“ de mințea fiecăruia din noi; ci nu de numărul de vibrații sau de operația psihofiziologică prin care această realitate se înregistrează, sau se construiește de către ființa omului. Ei bine, acest „albastru“, sau acest „sol“, ca însușiri, ca realități spirituale sui-generis, se pot ele deosebi de „același albastru“ ori de „același sol“, altfel decât prin faptul că sunt realizate „în alt timp“, ori de „alt instrument“, ori în „alt spațiu“? Ce deosebește un sol de un alt sol de același fel, un albastru de același albastru? Constituie ele realități spirituale distincte ca atare, sau

se disting între ele numai prin legătura lor cu un substrat străin? Cam aceasta este problema ce se pune și pentru îngeri.

Dificultatea filosofică de a întemeia această deosebire ierarhică, substanțială, între aceste cete îngerești, care sunt inteligente simple și care umplu cu lucrarea lor distinctă lumea nevăzută, vine de aci. Dacă singurul principiu de individuație este materia, toți acești îngeri nu se pot constitui ca entități spirituale deosebite, decât prin legătura lor cu trupul, adică cu un substrat mărginit, circumscris, individual. (Această necesitate logică va fi făcut, cum am văzut, pe Sf. Efrem Sirul să acorde îngerilor un trup subtil, fără dimensiunile obișnuite ale obiectelor spațiale, dar care să limiteze totuși, prin densitatea lui relativă, ca o formă, activitatea fiecărei cete.) Dacă, dimpotrivă, acțiunea este ea însăși individuantă, dacă ea separă dintre posibile pe acelea ce convin operațiilor firii fiecărei ființe, deosebirea îngerilor poate fi înțeleasă și fără intervenția materiei, și îngerii pot fi concepuți ca fiind spirite pure.

Se vede, iarăși, în ce fel filosofia tomistă folosește felul ei de înțelegere a individuației pentru a încerca să rezolve o dificultate filosofică. Pentru ea, ceea ce intră în unitatea formei substanțiale a îngerului nu e materie în sensul propriu: ci conținut nematerial de conformat prin act, materie primă. Astfel, îngerul poate fi individualizat, rămânând spirit pur. Se vede, de asemenea, că orientarea augustiniană — prin felul ei de înțelegere a individuării prin materie — nu poate salva decât cu greu spiritualitatea distinctă a îngerilor. Se mai vede și că orientarea augustiniană poartă spre ceea ce face ca ceva să fie îngeresc, spre firea îngerului însuși, către predicatul nominal care-l caracterizează mai curând ca spre ființa îngerului însuși, care rămâne oarecum inefabilă, de necuprins; pe când tomismul încearcă, dimpotrivă, să salveze modul specific de existență, ființa proprie operativă, ființarea în fapt a fiecărui înger, așa cum făcuse și pentru ființa fiecărui suflet omenesc.

5. Filosofia morală. Aceeași dublă orientare stăruie și în filosofia morală și politică a veacului de mijloc.

Pentru augustinieni, bine și rău, drept și nedrept nu se pricep și n-au înțeles decât în funcție de voința dumnezeiască. E bine și drept ceea ce e potrivit voinței lui Dumnezeu; este rău și nedrept, ceea ce-i stă împotrivă. Hoția, omuciderea sunt păcate, pentru că Dumnezeu a poruncit să nu furi și să nu ucizi. N-ar fi fost această poruncă, nici omuciderea, nici hoția n-ar fi putut fi numite rele. Bunătatea, dreptatea nu au o natură proprie, ci numai una derivată. Ele nu au sens decât pentru omul cu frica lui Dumnezeu. Nu există un „drept natural” și nici o „morală naturală”, derivată din natura abstractă a omului sau a lucrurilor; ci numai o „morală pozitivă”, un „cod de prescripții” sau „îndemnuri”: cele zece porunci și predica de pe munte.

Când vorbim aci de augustinism trebuie — este drept — să facem o rezervă. Căci cele spuse mai sus nu înfățișează doctrina lui Augustin însuși, ci mai ales doctrina augustinienilor târzii, a augustinienilor care vor accentua elementul voluntar din doctrina acestuia. Fiindcă pentru Augustin — care admitea voinței lui Dumnezeu un temelie rațional în înțelepciunea divină, care este chiar Logosul creator al lucrurilor — această voință, când hotărăște ceva, nu exprimă niciodată un capriciu arbitrar, ci

o intenție logică a rațiunii divine. Ceea ce accentuează însă augustinismul este afirmația că nicăieri nu te poți găsi pe un teren moralicește neutru, practic în afară de harul divin — adică pe un teren pur rațional al obligației umane, ori al obligațiunii pure, în afară de caritate și de rugăciune. Și nicăieri nu poți afla o „morală” fără o „religie”, și o normă constrângătoare fără o legătură cu transcendentul. Pe acest fond augustinian pare țesută și atitudinea eticii noastre populare, pentru care omul „fără de lege” e cel care „n-are nimic sfânt”!

Dacă lucrurile stau astfel și dacă pricepem elementele de neautonomie a moralității din doctrina augustiniană, pe care le dezvoltă îndeosebi acea formă a ei tardivă care este doctrina scotistă, nu este ușor să pricepem ce elemente va dezvolta doctrina potrivnică. Fără a desface morala de orice legătură cu religia, această doctrină va tinde s-o constituie oarecum ca pe ceva de sine stătător, distinctă de „trăirea vieții de har”. După cum există o cunoaștere rațională deosebită de cea revelată, o cunoaștere care are legile ei proprii și principiile ei valabile în domeniul lor — independent de orice destăinuire divină —, tot așa există și o morală și un drept, o regulă a purtării, un obiect al vrierii fiecăruia și tutulor, care au o consistență proprie și pot fi voite pentru ele, în afară de rugăciune și mântuire. Și dacă această doctrină nu va merge niciodată, în creștinism, până la afirmația că omul poate ajunge la perfecțiunea morală fără ajutorul lui Dumnezeu, ea va pricepe totuși această morală ca pe ceva deosebit de sfintire, ca pe ceva care poate fi urmărit în chip distinct, chiar dacă atrage după sine o anumită conformitate cu voința divină. Această conformitate există, desigur, pentru omul moral, cel puțin în drept. Într-adevăr, dacă ființa noastră este prin esența ei, în sine, consistentă față de Dumnezeu și dacă esența care o face consistentă este chiar ideea creatoare a lucrului în inteligența divină — adică dacă esența unui lucru vedește intenția lui Dumnezeu față de ea —, o morală naturală, o făptuire potrivită firii lucrurilor devine nu numai posibilă, dar și clăditoare. Căci acel care făptuiește potrivit firii lui, făptuiește în intenția însăși a lui Dumnezeu față cu el, progresează în asemănarea divină.

Pentru scotiști un lucru era bun pentru că-l vrea Dumnezeu și numai pentru aceea, iar ideea unui lucru bun în sine nu avea sens. Pentru tomști și urmașii gândirii lor în acest punct, moliniștii și suarezienii, lucrurile stau altfel. Chiar dacă, concret, bunătatea exprimă conformitatea cu voința divină, bunătatea este o însușire specială a ființei dumnezeiești. Ea e o perfecțiune a ființei, a plinătății ei. Afirmația scotiștilor că, dacă Dumnezeu ar fi îngăduit hoția sau nedreptatea, acestea n-ar fi fost rele, nu mai are pentru tomști și urmașii lor nici un sens. Dumnezeu nu poate voi decât dreptatea. El nu poate voi răul. O ființă care ar voi nedreptatea nu ar putea fi Dumnezeu. Și, după cum, deși atotputernic, Dumnezeu nu poate face un cerc pătrat, fiindcă cerc-pătrat e un concept contradictoriu și deci nu are noțiune; tot așa, el nu poate voi răul, care e o contradicție a ființei sale¹⁶. La rău și la bine, la morală și la drept putem ajunge deci și prin considerarea naturii abstracte a ființei și principiilor ei, făcând abstracție de legătura concretă pe care o reprezintă ele în comunitatea sufletului cu Dumnezeu. Încă un pas, și vom fi aproape de acel „drept natural” și de acea „morală naturală” și chiar de acea „religie naturală”, pe care se va constitui lumea începând

din secolul al XVI-lea, și în numele cărora Shaftesbury, anticipând pe Kant, își va îngădui, mai târziu, să răstoarne problematica și să judece, după conformitatea cu morala inimii, adevărul pretențiilor religiei înseși.

Aceeași deosebire stăruie și în ce privește instrumentul principal de orientare a omului în lumea morală.

Următori distincției clasice, care constată deficiența naturală a cunoașterii binelui de a izbuti, și făptuirea lui — "*video meliora proboque, deteriora sequor*"¹⁷ —, augustinienii vor lua atitudine împotriva intelectualismului socratic, pentru care hiatusul dintre gândirea și facerea binelui părea o absurditate. Pentru augustinieni, morala va fi deci, întreagă, o problemă practică de voință, și îndreptarea concretă a voinței pentru facerea binelui va fi tema lor principală de meditație morală. Și după cum, în cunoaștere, adevărata operație era îndreptarea minții prin iluminarea divină, așa încât, la limită, nu mai era deosebire între „rațiune” (*ratio*) și „rugăciune” (*oratio*); la fel, în morală, voința omului, deficientă prin firea ei, nu se va găsi în stare să se îndrepte spre adevărul ei bun, decât prin harul lui Dumnezeu. Viața morală nu va fi deci posibilă în chip practic, decât ancorată în sfîntenie. Și fără sfîntenie, facerea binelui va fi imposibilă.

Pentru tomiști, dimpotrivă, instrumentul principal al moralei rămâne inteligența. E adevărat că, următor aristotelismului, care introdusese obișnuința „habitus”-ul, între cunoașterea binelui și aplecările sau pasiunile poftitoare (*concupiscibile*) și cele atâteitoare (*irascibile*) ale sufletului, tomismul încearcă să introducă „virtutea” în ruptura dintre cunoașterea binelui și îndeplinirea lui; totuși, făptuirea bună fiind pentru ei făptuirea potrivită naturii lucrurilor, se înțelege că pătrunderea esenței acestora prin cunoaștere este o operație ce precedă în chip necesar aplecarea spre facerea binelui. Virtuțile „dianoetice” primează deci asupra celor „etice” și cunoașterea precede cu necesitate pasiunea, înclinarea care determină faptul. Cu o singură excepție: aceea a iubirii de Dumnezeu, a cărei esență, rămânând nepătrunsă inteligenței omenești, omul e nevoit să se sprijine pe cărja virtuților teologale: credința, iubirea și nădejdea spre a-i îndeplini voia. De unde și o deosebire tăioasă la tomiști, între pasiunea iubirii lumești (*amor concupiscentiae*) și virtutea teologală a iubirii (*amor benevolentiae*), care, dincolo, tindeau să se apropie.

În sfârșit, datorită felului său de angajare a problemei morale (doar nu degeaba a frânt atâtea lănci împotriva manicheismului!), augustinismul, chiar dacă-și va depăși formal adversarul, va păstra totdeauna un sentiment acut al păcatului, al realității răului din lume și al deficienței creaturii în fața misiunii ei suprafirești și sentimentul acestei rani de nevindecă fără ajutorul harului dumnezeiesc, îl va face să genereze periodic, istoricește, forme de pesimism radical ca luteranismul, jansenismul, până la doctrina contemporană a lui Søren Kierkegaard... Pe când adversarii săi din scolastica târzie, deși vor menține formal aceleași caractere creaturii, se vor deprinde în fapt tot mai mult cu „rânduilele naturii”, pierzând sentimentul lipsurilor ei, și această alunecare către un fel de semi-pelagianism va crea, cu timpul, condițiile dezvoltării unui optimism imanent, care va sfârși prin a iden-

tifica lățiș, în secolul al XVIII-lea, „natura” cu „binele” și cu „rațiunea”, și „ordinea naturală” cu „ordinea providențială” a lui Dumnezeu.

6. Concepția politică. Treccem la cercetarea opoziției pe tărâmul orientărilor politice.

După doctrina tradițională, stăpânitorul temporal, regele sau împăratul, este prepusul lui Dumnezeu pentru cărmuirea oamenilor care trăiesc împreună, spre binele tuturor. Regele e stăpân, pentru păcatele lumii, pentru că oamenii nu sunt desăvârșiți și pentru că năzuințele lor sunt adesea aplecate spre fapte care folosesc binele propriu, în dauna tuturor. În măsura în care unirea tutulor e de trebuință, chiar spre folosul fiecăruia, fiindcă altfel n-ar fi liniște și rânduială —, domnul și stăpânitorul primește misiunea asigurării uneia și a alteia. Misiunea polițienesc-militară și judecătorească a cărmuitorului lumii acesteia, care constituie temeiul puterii lui, este deci justificată prin subordonarea ei realizării binelui obștesc. Când stăpânirea nu-și îndeplinește acest scop și când folosește puterea dreptății și rânduiei în folosul particular al celui ce o exercită — în loc s-o exercite pentru asigurarea liniștii și dreptății, spre binele tutulor —, ea este nelegitimă și Dumnezeu stărnește împotriva stăpânitorului nevolnic un potrivnic care-l biruie, sau un înlocuitor.

Pe această doctrină, care alcătuiește fondul comun al învățaturii politice a creștinătății, cum se țese opoziția tipologică cercetată în celelalte domenii?

Omul, fiindcă firească și suprafirească, are două țeluri ale activității lui: unul firesc, care este desăvârșirea firii lui de ființă rațională, altul suprafiresc, care e realizarea voinței lui Dumnezeu de a-l asocia la viața lui vecinică prin jertfa divinității, adică ridicarea lui la rangul de „consort al naturii divine”. Creștinul este deci din capul locului cetățean a două lumi: împărăția veacului de aci și împărăția cerurilor. Aci încep dificultățile.

Poziția celor două împărății nu e însă limpede, în aparență. „Împărăția mea nu este din lumea asta”, spune Iisus lui Pilat, arătându-i de ce îngerii ei nu vor veni cu tărie să facă dreptate cerească la scaunul judecății sale strâmbe. Aiurea, Iisus spusese totuși trimișilor lui Ioan și celor ce-l ascultau: „Iată, împărăția mea este în mijlocul vostru”. Iar celor care-i ceruseră să-i învețe să se roage, le spusese să zică: „Vie împărăția ta!”, ceea ce înseamnă că împărăția nu e, dar poate să fie. Și în altă vreme, Iisus spunea: „Nimeni nu poate sluji la doi stăpâni: și lui Dumnezeu și lui Mamona”¹⁸; pe când undeva spusese: „Dați Cezarului ce e al Cezarului și lui Dumnezeu ce e al lui Dumnezeu”. Iar un text justifica stăpânirile lumești, spunând: „Toată puterea vine de la Dumnezeu”, pe când altul o instituia toată, o dată cu botezul, în mâinile Bisericii, zicând: „Datu-mi-s-a toată puterea, în cer și pe pământ!”

În Răsărit, problema s-a soluționat de la început prin neamestecul, de drept, în nici un fel, al Bisericii în puterea temporală. Mai mult decât atât, împăratul investit el însuși cu un fel de vicariat în tinda Bisericii, cu un fel de episcopat „ad exteros”, se amesteca chiar în treburile credinței. (Sunt cunoscute intervențiile dogmatice ale lui Justinian în judecata rătăcirilor lui Origene.) În măsura însă în care faptele

împăratului cad sub cenzura duhovnicească a viciei eclesiastice, Biserica redobândește, în fapt, ceea ce pierduse în teorie: posibilitatea amestecului în veac, prin judecata păcatelor domnitorilor. Dar aceasta nu conferă Bisericii nici o întâietate temporală. Cât timp ține perioada aceasta a „împărăției de o mie de ani”, dintre întemeierea Bisericii și judecata din urmă, raporturile dintre cele două lumi au, pentru răsăritean, ceva neisprăvit, incert și aventuros, care e însăși posibilitatea apocalipsului.

În Apus, lucrurile par a se fi potrivit unei stări de lucruri din care a dispărut sentimentul apropierei sfârșitului, atât de caracteristic spiritualității răsăritene. Aci, se caută o rânduială definitivă, logică, anistorică, a raporturilor celor două lumi. Pe măsură ce Apusul descoperă omului o alcătuire firească și un rost propriu în veac, e firesc ca și problema raportului dintre Biserică și Stat să sufere consecințele.

Se înțelege deci că — în măsura în care o doctrină va subordona material finalitatea firească a omului, aceleia suprafirești — și misiunea stăpânitorului veacului acestuia, să fie subordonată misiunii Bisericii. Se înțelege, de asemenea, că, cu cât finalitatea, și deci natura firească a omului, va apărea mai clar distinctă, în fapt, de cea suprafirească — chiar dacă, formal, s-ar continua să se recunoască subordonarea celei dintâi față de cea din urmă —, va apărea mai clară și posibilitatea concretă a conflictului dintre cele două lumi.

Lupta aceasta pentru întâietate între puterea temporală și puterea spirituală a trecut în Apus prin trei faze istorice.

Faza întâi e constituită de cearta pentru investitură. Ea se poartă în veacul al XI-lea și al XII-lea. Protagonisții ei principali sunt: papa Grigore al VII-lea și împăratul german Enric al IV-lea. Măr de ceartă e întrebarea dacă dreptul de a investi episcopii, adică de a numi și de a primi jurământul de credință al acestor capi ai Bisericii și icoane ale lui Dumnezeu pe pământ — care sunt însăși stăpâni temporali, prinși în legăturile de credință feudală —, aparține împăratului, stăpân temporal, sau papei, șef al Bisericii.

În faza a doua, conflictul se lărgeste. E vorba acum de cearta pentru suzeranitatea temporală a Bisericii asupra tuturilor domniilor pământești. Ea se dă în veacul al XII-lea și al XIII-lea. Protagonisții ei sunt: papa Inocențiu al III-lea și împăratul german Frederic Barba-Roșie. Întrebarea e dacă regii și împărații sunt suverani supuși papei, și prepuși ai lui în cele lumești (*legati in temporalibus*), sau dacă stăpânirea lor are un temelie de sine stătător, derivat direct din puterea dumnezeiască, sau întărit de Dumnezeu istoricește prin încuviințarea înscăunării sau cuceririi cu sabia.

A treia fază este mai prozaică și mai legată de forma pe care o-mbracă puterea în vremile mai noi. E cearta pentru veniturile bisericești. Se poartă în veacul al XIV-lea și al XV-lea, și protagonisții ei principali sunt: papa Bonifaciu al VIII-lea și regele Franței Filip al IV-lea cel Frumos. În cumpănă stă de astă dată întrebarea: dacă papa sau regele are dreptul de a dispune de averea Bisericii?

În cursul acestor lupte necumate, al căror răsunet umple istoria veacului de mijloc într-atât, încât toată perioada cuprinsă între căderea Romei și a Bizanțului poate fi privită ca o singură dramă a-ncercării de a refăce unitatea Imperiului roman

prin Biserică din spărturile domniilor feudale — în care fiecare din cele trei conflicte semnalate constituie câte un act —, se definesc, luptând, doctrinele care formează substanța opoziției tipologice pe care încercăm s-o deslușim. Aci nu mai stau față-n față: tomismul și augustinismul. Stau însă singure, față în față, spiritele lor.

După o primă doctrină, numită a puterii directe, Bisericii îi este dată „toată puterea în cer și pe pământ”. Papa fiind urmașul, pe pământ, al lui Hristos, singurul „domn al domnilor și împărat al împăraților”, chiar dacă puterea duhovnicească și puterea pământească nu se confundă, șeful Bisericii le are pe amândouă. Acesta ar fi tâlcul celor „două săbii” pe care le ia cu el Petru în noaptea vânzării, la îndemnul lui Hristos: sabia puterilor cerești și sabia puterii pământești, pe care urmașul lui Petru le păstrează și după tăierea urechii lui Malchus. În această concepție, șeful Bisericii este, în același timp, suzeranul pământesc al domnilor și al regilor, șeful lor, nu numai duhovnicesc, dar și politic. Nici o stăpânire nu este legitimă, dacă stăpânitorul nu e uns, adică recunoscut de Biserică, față de care trebuie să jure credință și fiiască ascultare. Toți stăpânitorii veacului nu sunt decât prepușii Bisericii la conducerea oamenilor pe pământ, cum sunt prepuși episcopii pentru conducerea lor la mântuire. Este doctrina bulei *Una sancta* a lui Bonifaciu al VIII-lea¹⁹.

Împotriva acestei doctrine ghelfe, teocratice, se ridică, firește, atât teoreticienii imperiali, cât și legiștii regelui Franței, care susțin că stăpânitorul temporal „nu-și ține coroana decât de-a dreptul de la Dumnezeu și de la spadă”. Nici o deosebire nu e, în această privință, între legiștii regelui și ai împăratului. Deosebirea dintre ei poartă asupra altui punct, și anume: în timp ce legiștii regelui vor susține că acesta e „împărat în regatul lui”, legiștii împăratului vor susține că împărăția lumii nu poate fi decât una și neîmpărțită pentru toți, sub primejdia de a nu mai fi împărăție. Este teza ghibelină a legiștilor imperiali, teza lui Dante.

Între aceste doctrine opuse se încearcă, fără îndoială, o mijlocire, pe măsură ce ideile se-ntâlnesc și forțele se măsoară fără să se-nfrângă. O mijlocire care tinde să salveze dreptul de judecată al spiritualului în treburile lumești, menținând însă nealterată substanța proprie a puterii stăpânitorilor pământului. Această doctrină, numită a puterii indirecte, pretinde că, chiar dacă șeful Bisericii nu ar avea căderea să hotărască în pricinile stăpânitorilor pământești, în virtutea suzeranității temporale — care aparține toată împăraților —, el se poate amesteca totuși în aceste certuri „*ratione peccati*”, adică din pricina păcatului și a abuzurilor generate de păcat, pe care le poate cășuna o putere pământească netrebnică și nelegiuită.

Astfel, deși rânduilele domnilor sunt de sine stătătoare, ierarhul se poate amesteca în treburile pământești din pricina răului pe care neorânduiala păcatului îl poate aduce în treburile stăpânitorului. „*Non enim intendimus iudicare de feudo*” — va pretinde Inocențiu al III-lea în scrisoarea *Novit ille*, amestecându-se în cearta lui Filip Augustul și Ioan fără Țară —, „*sed discernere de peccato*”²⁰.

Nicăieri nu apare mai clar destinul dublu al creștinului, cetățean a două lumi, decât în această doctrină, și nici nu iese mai bine în relief neputința separării pretimpurii a grăului de neghină.

Oricum ar fi, exigențele de ordin teoretic, presupuzițiile de ordin filosofic care domină această dezbateră sunt aceleași cu cele pe care le-am aflat până aci: pe de o parte, o tendință de a privi și înțelege, cu *Politica* lui Aristotel, condițiile vieții obștești a cetății și stăpânirii lumești, privită în sine, în abstract — și va fi *De monarchia*²¹ lui Dante; de altă parte, condițiile trăirii în comun și ale stăpânirii lumești vor fi privite în perspectiva scopurilor ultime ale făptuirii omenești, luminate de aceste scopuri și înțelese numai prin ele — și va fi *De civitate Dei*²² a Fericitului Augustin. Între ele, ca totdeauna în chestiunile practice, tomista sau aegidiana *De regimine principum*.

7. Problema salvării. Ne-ar mai rămâne să lămurim ultimul punct: raporturile dintre Dumnezeu și creație în lucrarea mântuitoare.

Lucru ciudat: în acest domeniu nu mai întâlnim deloc opoziția fățișă dintre Augustin și Toma. Această opoziție, care se estompase o dată cu perspectiva problematică a filosofiei practice: morale și politice, se atenuează cu totul, în perspectiva problematicii mântuirii cerești. Dar, deși opozițiunea lor fățișă dispare-n acest punct, se iscă în locul ei, în acest plan, opoziția consecințelor lor ultime. Istoric, această controversă depășește limitele convenționale ale Veacului de mijloc. Logic însă ea decurge de-a dreptul din împotrivirea tipologică a filosofiilor medievale, de care ne-am ocupat până aci. Așa că, deși suntem siliți să depășim perspectiva strictă a filosofiei medievale, nu ieșim totuși din conflictul de atitudini pe care l-am analizat.

Așadar, în dezbateră de mai târziu a jansenismului cu molinismul, în cadrul căreia vor apărea, față în față, cei care atribuie toată eficacitatea mântuitoare harului dumnezeiesc (janseniștii) și cei care atribuie această eficacitate, în fond, faptei omenești, salvând numai aparențele unui vocabular potrivit (iezuiții), tomismul și augustinismul nu vor sta împotrivate de-a dreptul.

Ideile asupra cărora se poartă însă această dezbateră a altui veac sunt totuși idei înrudite de aproape cu opoziția ideilor tomiste asupra eficacității operațiunilor naturii umane, față de cele augustiniene asupra celei dumnezeiești. Și, de aceea, nu e de mirare nici că măgul de ceartă va fi chiar un text din Augustin și nici că moliniștii vor reproșa în această privință tomistilor oarecare contradicție cu ei înșiși. Nu există îndoială că datorită de seamă pentru întreaga evoluție a scolasticii târzii, moliniste sau suarezziene, este deosebirea tăioasă făcută de tomism între lumea firească și lumea suprafirească, între lume și har²³; și că deosebirea provine numai de acolo că tomismul e foarte categoric în această privință în problema cunoașterii, dar șovăiește să-i dea același sens deplin în problema făptuirii practice și îndeosebi în problema lucrării mântuitoare. Moliniștii nu vor face deci decât să afirme, și pentru domeniul moralei și făptuirii religioase, valabilitatea tezelor tomiste din domeniul inteligenței, care proclamau eficacitatea umană a operației înțelegerii lucrătoare, pe care însă tomismul nu o mai afirmă și cu privire la eficacitatea acțiunii mântuitoare a ființei. Nu e mai puțin adevărat că temeiurile folosite într-un câmp pot fi prea bine folosite și în celălalt. Nu fără răstălmăcire a sensului esențial al filosofiei tomiste desigur —

și de aceea învinuirea contradicției tomismului nu stă-n picioare —, dar nici fără o împingere a lui în direcția prin care se opusesc în teoria cunoașterii, augustinismului.

La limită, dacă acțiunea creaturii este eficace, s-ar putea să vedem mântuirea omului proclamată prin faptele lui proprii. Am văzut că tomismul nu merge până aci. Dar considerarea naturii separate a omului va împinge în această direcție concepțiile scolastice ale lui Molina și Suarez și, mai târziu, tendința mântuirii omului prin propria lui faptă, prin cultură, va ajunge să caracterizeze toată strădania spirituală a veacului al XVIII-lea.

Pătrunse încă de religiozitatea medievală, tomismul ca și augustinismul nu concep decât într-un singur fel raportul dintre creație și har în problema mântuirii. Și controversa iscată de interpretarea calvină a mărturisirii *Solī Dei gloria* este problema altui veac.

IV

E vremea să încercăm să înmănușăm diferitele înfățișări ale opoziției tipologice cercetate până aci și să ne întrebăm asupra temeiurilor și rădăcinilor acesteia.

Să fie, cum ar voi unii, opoziția duhului lumesc, care pătrunde în filosofia creștină și caută un pact între Dumnezeu și veac, sub povara decepției așteptărilor eshatologice din jurul anului o mie? Să fie opoziția clasică a lui Platon cu Aristotel sau, mai sus, opoziția din sânul însuși al gândirii platoniciene, dintre tezele *Simpozionului* și ale *Timeului*, cum vor alții?

1. Irelevanța certei universalelor. Am lăsat până aci la o parte, din această panoramă a împotrivirilor scolastice, vestita controversă cunoscută în istoria filosofiei sub numele de „cearta universalelor”: întrebarea dacă ideile minții omenești corespund unei realități deosebite de ființele individuale cărora li se aplică, cum pretind realiștii (Wilhelm din Champeaux), sau dacă ele sunt numai „denumiri”, cuvinte convenite pentru desemnarea unor clase de indivizi cu aceleași caracteristici, cum vor replica nominaliștii (Roscelin); sau, în sfârșit, dacă ele sunt în realitate plasmui ale minții omenești întemeiate pe firea lucrurilor (*cum fundamento in re*), după cum vor încerca să mijlocească conceptualiștii (Abelard). Am lăsat-o la o parte dinadins, pentru că această controversă asupra naturii ideilor, deși e legată, fără îndoială, în înfățișările ei concrete, de împotrivirea problematică pe care am încercat să o schițăm —, nu ni s-a părut constitutivă pentru aceasta. În fapt, opoziția realism-nominalism, deși grefată pe o interpretare controversată de medievali a unui text aristotelic²⁴, depășește cadrele filosofiei medievale, subîntinzând oarecum întregul efort al filosofiei europene.

Este acesta un temei suficient ca s-o înlăturăm ca factor generator al opoziției tipologice cercetate până acum? Nu, desigur, fără a fi examinat, în prealabil, lucrurile

mai de aproape. Cearta universalilor reprezintă, într-adevăr, o despărțire cardinală a spiritului omenesc, fie el creștin sau păgân, în încercarea lui de înțelegere a lumii. Și nu ar fi a priori imposibil ca împotrivirile tipologice semnalate să-și găsească rădăcinile în ea, reproducând astfel, în sânul filosofiei creștine, un conflict problematic mai vast, al filosofiei omenesci în genere. Este încercarea pe care au și făcut-o unii din cei care s-au izbit de opoziția tipurilor de filosofie medievală de care ne-am ocupat mai sus.

Într-adevăr, după cum pornește de la considerarea existenței globale a lumii întregi, pe care o socotește singură existență cu adevărat, ființele individuale nefiind decât părți ale acestui tot, ce nu se pot izola decât prin abstracție; sau pornește, dimpotrivă, de la existența concretă a indivizilor, pe care o crede singură reală, totul nefiind el însuși decât o construcție abstractă — gândirea europeană generează fie o problematică metafizică dezvoltată în sens realist, fie o problematică gnozeologică, progresând în direcția idealismului. Cea dintâi orientare se poticnește de obicei de dificultățile inextricabile ale principiului individuației, adică de neputința de a răspunde coerent, cu un început ca al ei, la întrebarea: Cum sunt posibile lucrurile individuale? A doua orientare se pierde de obicei în meandrele încercării de a întemeia o metafizică științifică, cu întrebarea, tot fără răspuns, dacă pornești de la existența individuală: Ce înseamnă și cum e posibilă cunoașterea generalului?

Nu încapă îndoială că această opoziție nu rămâne fără urmări pentru problematica creștină, care încearcă să traducă, în tot timpul veacului de mijloc când în limbajul uneia, când în limbajul celeilalte, concepțiile ei fundamentale: înțelegerea Treimii, a întrupării, a creației, a libertății, a Bisericii și a mântuirii.

Aspectele pe care le generează conflictul universalilor în filosofia medievală nu sunt însă totdeauna esențiale împotrivirilor tipologice cercetate până acum. Confruntarea acestor împotriviri cu opoziția tezelor ce se înfruntă în problema universalilor vădește, dimpotrivă, că, chiar dacă această controversă ar putea fi datătoare de seamă pentru unele aspecte ale conflictului tipologic, ea rămâne cu totul străină altora.

Opoziția dintre scotiști și tomiști, în câmpul filosofiei morale, este desigur tributară controverselor universalilor. Caracterul „nominalist” al doctrinei scotiste despre deosebirea binelui de rău și caracterul „realist” al doctrinei tomiste asupra aceleiași materii sunt aproape evidente. Cu oarecare ingeniozitate, și anticipând asupra dezvoltării ulterioare a doctrinelor, opoziția de concepții asupra naturii stăpânirilor pământești și a cetății ar putea fi adusă, de asemeni, fără prea mare efort, la opoziția dintre un realism sociologic, care consideră comunitatea omenească drept ceva dat, și un nominalism sociologic, care o consideră contractualist, ca rod al unei convenții.

Dar opoziția teoriilor augustinienelor și tomiste asupra cunoașterii nu poate fi redusă corect la același conflict. Căci augustinismul generează istoricește, deopotrivă, gnozeologii realiste, cu Anselm, și nominaliste, cu Duns Scot ori cu Wilhelm din Occam; pe când tomismul înfățișează o soluție medie conceptualistă. De unde rezultă

limpede că temeiul opoziției acestor gnozeologii trebuie căutat dincolo de controversa universalilor.

Mai mult decât atât. Concepțiile care se împotrivesc în câmpul angelologiei, cu privire la natura ființei îngerești, sau cele privitoare la problema raporturilor dintre creator și creatură, ori cele care poartă asupra unității intelectului omenesc, sunt, fără îndoială, tributare unei înțelegeri realiste în amândouă tipurile de filosofie cercetate. Dovadă stă faptul arătat mai sus, că opoziția lor izvorăște, în aceste probleme, din felul deosebit în care înțeleg principiul individuației, problemă caracteristică, cum am văzut, orientării ontologice a realismului logic. Cum ar mai putea fi atunci opoziția realism — nominalism datătoare de seamă pentru originea acestor controverse?

În sfârșit, în unele probleme controversa realismului cu nominalismul nu pare a avea nici o influență directă. E cazul problemei orientării generale filosofice și al problemei relațiilor dintre om și Dumnezeu în lucrarea mântuitoare, în care cearta universalilor nu dă seama, de-a dreptul, de nimic.

Nu pretind că o analiză ascuțită nu ar descoperi și aici unele influențe ale acestei controverse. Cearta universalilor e metodic prea legată de toate înfățișările filosofiei medievale apusene, pentru ca aparatul să nu-i resimtă peste tot — în oarecare măsură — influența. Întrebarea s-ar putea pune însă mai adânc, dacă nu cumva opoziția iscată în cearta universalilor, în Evul mediu, nu capătă ea însăși atâta relief, tocmai pentru că se suprapune peste altceva decât un conflict metodic. E într-adevăr greu de gândit cum o asemenea discuție abstractă a putut stârni entuziasmul și îndârjirea pe care le-a stârmit, fără ca ea să se fi altoit pe un conflict mai adânc, care să fi putut constitui un obiect real de pasiune partizană. Ar ajunge deci să constatăm că influența controversei universalilor, în opozițiile tipice unde nu apare evidentă, ar fi rodul unor subtilități, atunci când alte explicații (la care s-ar reduce până la urmă și aceste subtilități) s-ar înfățișa mai simplu înțelegerii — spre a dovedi inutilitatea acestor ocoluri pentru lămurirea problemei ce ne preocupă.

Confruntarea de mai sus ni se pare deci concudentă spre a putea afirma caracterul irelevant al controversei universalilor pentru fondul opoziției tipologice pe care am cercetat-o. O explicație a acestei opoziții nu ar putea fi valabilă decât în măsura în care ar putea îmbrățișa și explica deopotrivă, legându-le, toate aspectele ei cercetate până acum.

2. Paradoxul credinței creștine. În ce ne privește, socotim că mai curând se pot desprinde exigențele opoziției tipologice, de care am vorbit, din exigențele polar opuse ale conștiinței creștine.

Că tomismul reprezintă o sfortare de împăcare a împărăției acestei lumi cu împărăția lui Dumnezeu, pe când augustinismul rămâne pururi cu un picior dincolo, e un fapt netăgăduit. Că aparatul conceptuală a dezbaterii e tributară controverselor platonice și aristotelice și că la temelia lor stă o deosebire de interpretare a ideii de act, e de asemeni neîndoielnic. Ceea ce aș voi însă să arăt e faptul că resorturile

acestei opoziții nu sunt, în discuțiunea noastră, atât de „natură” filosofică, cât de „materie” filosofică; ele fiind prilejuate, în esență, de anumite poziții paradoxale ale conștiinței creștine, pe care filosofia medievală nu face decât să le îmbrace în aparatul controverselor scolastice.

Astfel zis: dacă augustinienii concep filosofia ca nedecosebită de teologie, și lucrarea minții nedecosebită de contemplația rugătoare, inteligența fiind totdeauna îndrumată de credință; dacă ei deduc ființarea în fapt a lui Dumnezeu din gândul desăvârșirii sale; dacă concep lumea existând în Dumnezeu, subzistând prin el și tinzând către el, numai ca un semn al mărimii sale; dacă ierarhia ființelor și lucrurilor în univers și toate câte se întâmplă sunt asemănări ale fețelor lui și împliniri ale intențiilor sale; dacă nimic nu poate zice în lume: „sunt”, fără ca acest „sunt” să însemne: „sunt în Dumnezeu”, care singur este cu adevărat; dacă înșirii înșiși sunt prinși în oarecare trup subtil; dacă operația înțelegerii în om este ca înșăși lucrare dumnezeiască; dacă deosebirea binelui de rău e faptul poruncii divine și dacă stăpânul acestei lumi e supus capului Bisericii; în sfârșit, dacă mântuirea este, de asemenea, rodul eficacității sfințitoare a harului dumnezeiesc — toate acestea se petrec pentru că augustinienii simt profund nimicnicia ființei omenești și a lumii create în fața Creatorului.

Și dacă, dimpotrivă, tomismul atacă pe augustinieni, atunci când aceștia tind să confunde înțelegerea lucrătoare a lui Dumnezeu cu înțelegerea lucrătoare a omului; dacă li se împotrivesc, atunci când aceștia tind să răpească orice eficacitate lucrărilor proprii ale fapturii și să atribuie toată eficacitatea lucrării lui Dumnezeu; dacă-i pune în gardă să nu confunde intervenția suprafirească a Dumnezeirii din uniunea hipostatică, cu lucrarea ei firească, providențială în faptură; dacă binele și dreptatea apar tomismului ca având consistență proprie ca și stăpânirea pământului față de a Bisericii — toate acestea se petrec pentru că tomismului i se pare că această desființare a lumii de aici, în fața Dumnezeirii, nu numai că umple în chip părelnic prăpastia dintre creator și creatură, îndumnezeind pe om fictiv, punându-i la îndemână, ca lucrurile firești, daruri fără de măsură; ci se petrec pentru că tomismului i se pare că aceste concepții augustinene — suspecte de panteism — înjosesc lucrarea ziditoare a lui Dumnezeu și-l fac să apară nu ca ziditorul unei lumi reale, consistente și existente ca atare, ci al unei lumi fantomatice și ireale, de oglindă, în care nimic nu e decât reflectarea în sine a intențiilor lui, în care nimic nu este cu adevărat altul.

Omul augustinian apare aci tomismului ca o păpușă, într-o lume în care zidirea lui predestinată nu-și mai află justificarea ființei personale, în generozitatea creatoare a lui Dumnezeu; iar păcatul, cu durerea omului, nu mai sunt prețul dramatic al posibilității iubirii liber consimțite; ci o palinodie tragică, ale cărei sfori nu stau în fața omului, ci în același inițial „*non posse non peccare*”²⁵, legat de faptură, o dată cu creațiunea ei.

Ceea ce luptă deci tomismul să salveze, prin concepția sa despre rațiunea formal separată, ori prin concepția sa despre caracterul analog al existenței, prin doctrina sa a eficacității cauzelor secunde, sau prin concepția sa a dovedirii existenței lui Dum-

nezeu, prin concepția sa a intelectului agent și a formelor substanțiale, ca și prin concepțiile sale morale și politice, este deci faptul acesta al existenței unei lumi reale, a unei fapturi care-și trage ființa de la Dumnezeu, dar care există în sine, intrinsec, prin cauze, și care făptuiește liber.

A cunoaște cu adevărat nu poate să însemne decât a cunoaște pe celălalt într-atât întrucât e altul, „*aliud tantum aliud*”; cu toate că cunoașterea omenească — spre deosebire de vedenia față către față rezervată fericiților în rai — nu izbutește să fie decât cunoașterea celui alt întru atât întrucât e una cu noi. A fi cu adevărat va trebui să confere însă celui care este cel puțin posibilitatea de a da scama, prin ființa sa, de acțiunile lui proprii.

Iar dacă, ripostând, augustinienii parisiieni vor cuprinde unele teze tomiste în condamnarea averroismului latin din 1277, este pentru că lor li se va părea, dimpotrivă, că despărțirea filosofiei de meditație și rugăciune reprezintă pierderea ei în răstăcirea controverselor subtile. Apoi alegerea unui îndrumător păgân, pe care-l folosesc și arabii, pentru lămurirea concepției creștine, li se va părea că pune în primejdie acea călăuză interioară, care singură deschide drumul către Dumnezeu, prin tăcerea tuturilor glasurilor din afară. În sfârșit, dacă în morală și în politică vor opune porunca Bisericii stăpânului acestei lumi, ca și obligațiunii pure, este pentru că li se va părea că prin acestea se deschid porțile vieții interioare în afară și că omul riscă să fie furat de duhul lumii acesteia și abătut de la calea misiunii lui dumnezeiești.

Adevărul este că — din acest punct de vedere — tomismul reprezintă, desigur fără să vrea, față de augustinieni, o primă alunecare a spiritului creștin spre vremile moderne cele lipsite de Dumnezeu. Pentru că, dacă e adevărat că lumea are o subzistență proprie, de sine stătătoare, deosebită de a lui Dumnezeu și o persistentă „*ex propriis causis*” — care nu necesită lucrarea distinctă neconținută a lui Dumnezeu spre a o ține —, atunci încercarea minții omenești de a dezghioca sensul lucrurilor fără ajutorul lui Dumnezeu, sau făcând abstracție de Dumnezeu, va apărea, treptat, ca legitimă. Știu că se va răspunde că rămâne aceea ce tomistii numesc „prezența de imensitate” a lui Dumnezeu în lume. E adevărat. Dar, în măsura în care această prezență de imensitate nu mai e deosebit lucrătoare și dătătoare de seamă pentru ceea ce se întâmplă în lume, gândirea e liberă să conceapă — fie măcar în abstract — o lume stătătoare de sine, coerentă și explicabilă și fără divinitate. Va începe astfel acel proces de eliminare treptată a lui Dumnezeu din lume, mai întâi din rolul de providență, reducând acest rol la acela de bobârnac inițial care pune lucrurile în mișcare, cum vor pretinde deistii²⁶ de mai târziu. Apoi, „ordinea firească” va înlătura treptat „rânduiala proniei cerești”. Se va constitui o natură de sine stătătoare, un univers văzut cu legi proprii, autonome; pentru ea, la sfârșit, Dumnezeu să fie eliminat cu totul din natură și să reapară numai ca fenomen curios de limită în câmpul psihologiei umane. Se vede bine că, în procesul acesta de alunecare modernă de la concepția teologică la concepția pozitivă a existenței, tomismul, cu creștinarea

lui Aristotel, reprezintă tocmai punctul de unde începe planul să se încline în direcția modernă. Aristotel joacă astfel, în cetatea lui Dumnezeu, rolul calului troian.

Opozițiunea tipologică de care ne-am ocupat până acum apare deci cu un caracter pendulator, bipolar. Ea izvorăște din exigența paradoxală a conștiinței creștine — mărturisitoare a Dumnezeului întrupat —, pentru care acest Dumnezeu trebuie să fie, în același timp, atât absolutul transcendent, fără comună măsură cu nimeni, celălalt întrucât e „altul“, singurul cu desăvârșire altul; cât și ființa cea mai intimă, acel cu mai adânc și mai adevărat, pe care-l descoperă adâncirea fiecăruia în sine, în rugăciunea liniștită și care constituie imanența absolută. După cum duhul omenesc va fi înclinat spre unul sau spre altul din aceste aspecte bipolare — pe care creștinismul, religia Dumnezeului întrupat, cată a le uni —, filosofia va genera o metafizică mistică a vieții interioare, de tipul augustinian; ori o metafizică rațională a existenței obiective, exterioare, de tipul tomist. Că, filosoficește, gândul se va echilibra sau nu, cu sine? E altă întrebare, legată poate de soarta filosofiei, de tragedia filosofiei, mai bune zis, care nu e tot una cu lucrarea mântuitoare a lui Dumnezeu, ci numai încercarea omului de a reface, din cioburile unei oglinzi sparte, vedenia unitară a unei lumi care nu se deosebește legitim decât dincolo de poarta mormântului!

Înțelegem acum rostul celor două cumuni, cu care ne-a întâmpinat vedenia filosofică a paradisului dantesc. Sunt cele două căi ale sufletului omenesc, pe care acesta se înalță, pendulând, în contrapunct, spre izvorul vieții întregi care e iubirea ziditoare a lui Dumnezeu, acel „*Amor che muove il sole e l'altre stele*“, cu care sfârșește Dante²⁷.

Paris, 1927 — București, 1942

FILOSOFIA MORALĂ ENGLEZĂ DIN SEC[OLELE] AL XVII-LEA ȘI AL XVIII-LEA

A. 1. Filosofia morală engleză din secolele al XVII-lea și al XVIII-lea cuprinde gânditori cu orientări diferite.

Cei mai mulți din acești filosofi nu sunt exclusiv moraliști, profesioniști ai filosofiei morale (cum e, de pildă, Hutcheson). Unii sunt metafizicieni de seamă (Cudworth și Clarke); alții, teoreticieni subțili ai cunoașterii (Hume). Printre ei sunt economiști vestiți (Adam Smith), politicieni iscusiți (Shaftesbury), teologi și exegeți abili ai scripturilor (Cumberland, More) și „eseiști“ străluciți în sensul montaignean al cuvântului (Mandeville).

Dacă li se dă totuși numele generic de „moraliști“, este pentru că principala lor preocupare filosofică a fost de ordin etic, sau pentru că în acest domeniu s-a răsfrânt, mai ales, influența lor.

Filosofia lor aparține celor mai deosebite curente. Unii țin însă de aristotelismul medieval. Alții încearcă să reînvie, pe urmele Renașterii, influența platoniciană. Câțiva din ei sunt tributari inducției baconiene și empirismului lui Locke. Ceilalți, analiticei carteziene și raționalismului leibnizian.

Orientarea lor etică nu este mai omogenă. Unii cred în existența innăscută a ideilor morale. Alții slăvesc, dimpotrivă, virtuțile moralizatoare ale educației și obișnuinței. Câțiva caută temeiul bunei purtări în intelect, alții în aplecarea¹ omului către semenii.

Idealul moral e, pentru unii, plăcerea și pentru alții, folosul, interesul bine înțeles. Dacă cei mai mulți sunt altruști și optimiști și cred în aplecările generoase ale omului și-n potrivirea firească a interesului individual cu cel obște, ne lipsesc încă nici egoiști și pesimiști, care cred, la fel cu Hobbes, în dezacordul natural dintre individ și obște.

Cu toată diversitatea de păreri, moraliștii englezi din secolele cercetate pot fi împărțiți în trei curente principale:

1) Scepticismul moral și doctrinele autoritariste legate de el, care se dezvoltă la Londra sau în exil, în legătură cu pretențiile de justificare a monarhiei absolute;

2) *Intellectualismul ineist*, platonizant, care se dezvoltă în sfera de influență a colegiilor de la Cambridge, în strânsă legătură cu anglicanismul, care joacă în această epocă rolul de mijlocitor între doctrinele extreme;

3) Așa-numitul *empirism moral*, sentimentalismul, care se dezvoltă mai ales în jurul Universității de la Glasgow, în legătură cu liberalismul.

Caracterul general al filosofiei morale engleze din veacurile al XVII-lea și al XVIII-lea este *autonomismul naturalist*, descoperirea omului „moral prin firea lui”, nu după porunca divină. Prin aceasta, etica englezească se integrează în tendința generală a filosofiei moderne, care, în același timp în care dislocă pe om din centrul universului material, îl substituie lui Dumnezeu, în centrul lumii morale. În istoria filosofiei moderne, etica engleză reprezintă deci o punte de trecere de la scolastică la Kant.

Mișcarea particulară a filosofiei morale englezești, prin care se realizează această trecere, este o alunecare treptată de la intelectualismul moral al școalei filosofice de la Cambridge la sentimentalismul moral al școalei scoțiene.

Intellectualismul moral, care înflorește la sfârșitul veacului al XVII-lea la Cambridge, reia tezele naturaliste ale aristotelismului medieval, opunându-le tezelor sceptice și autoritariste din patrimoniul nominalismului scotist și occamian, reexploatare de Hobbes în folosul autorității de stat.

Luptând împotriva misticismului autoritarist al augustinismului medieval, după care: „Nu e nici bine, nu e nici rău, decât porunca lui Dumnezeu”¹, pe care ateuul Hobbes o răstălmăcise în sensul pământesc: „Este bine și este rău ce poruncește și ce oprește domnul și stăpânul tău”², treptat ideea tomistă, după care binele e făptuirea potrivită firii, pentru că „făptuirea după fire e a lui Dumnezeu voire”³, se dezbracă de orice întregire divină prin convingerea că „între Dumnezeu și fire nu poate fi împotrivire”, fie pentru că Dumnezeu nu există (ateism), sau nu e deosebit de fire (panteism), fie pentru că rânduiala acestei firi reprezintă toată lucrarea lui Dumnezeu (deism), și ca atare acesta n-o poate schimba fără să se împotrivească sieși (raționalism).

¹ Duns Scot, *De rerum principio*, în *Opera Omnia*, III, 38, 5, și *Super libros quatuor magistris sententiarum*, *ibid.*, VIII, 919, cf. Landry, *Duns Scot*, 1 vol. în 8°, Paris, (Alcan), 1922, p. 254 și urm. Vezi de asemenea pentru Occam: de Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, 2 vol., în 8°, Paris și Louvain, (Alcan), 1925, cf. vol. II, p. 172, Nr. 374.

² „Ad Summam potestatem attinet opinionum omnium judicatio. Regulae quibus definiuntur bonum et malum, licitum et illicitum a habente potestatem summam prescribendae sunt.”

[„Dezbaterea tuturor părerilor se oprește la puterea supremă. Regulile prin care se definesc binele și răul, ceea ce este îngăduit și neîngăduit, trebuiesc recomandate de către cel ce are puterea supremă.”] Hobbes, *Leviathan*, cap. VI, cf. Jodl, *Geschichte der Ethik*, 2 vol., în 8°, Stuttgart u. Berlin, (Cotta), 1930, vol. II, p. 602, nota 19.

³ „Unumquodque tendens in suam perfectionem, tendit in divinam similitudinem”. [„Fiecare lucru care tinde spre desăvârșirea sa, tinde către asemănarea divină.”] Tomas Aquinas, *Summa contra gentiles*, II, 21, cf. Gilson, *Le Thomisme*, 1 vol. în 8°, Paris, (Vrin), 1927, p. 290 și 179.

Accastă decapitare a eticii scolastice, începută la Cambridge în prima jumătate a secolului al XVII-lea, se desăvârșește la Glasgow de filosofii școalei scoțiene, în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea. După acești filosofi, omul are o facultate firească prin care deosebește binele de rău. El nu are deci nevoie de altă călăuză decât de propriul său cuget, care de la sine îl îndeamnă spre binele tuturilor. Prin aceasta, revoluția e terminată. Conștiința individului se substituie divinității și armonia socială, mântuirii tuturilor.

Alunecarea eticii engleze de la o poziție la alta, de-a lungul celor două secole nu e fără legătură cu prefacerile societății englezești din acea vreme. Veacurile al XVII-lea și al XVIII-lea sunt, în Anglia, veacurile revoluției burgheze, capitaliste, triumfătoare politicește cu Wilhelm de Orania asupra încercărilor de înscăunare a absolutismului sub cei din urmă Stuarti, și economicește, cu revoluția industrială. E deci firesc ca mișcarea ideilor să răsfrângă fizionomia generală a spiritului epocii, chiar dacă nu totdeauna filosofii sunt cei ce trag sforile istoriei. Între strămutarea certitudinii în individ și triumful guvernământului de opinie există corelația singură impusă de structura tipului burghez.

Corelația aceasta apare și mai evidentă, în liniile sale generale, dacă observăm centrele în jurul cărora se dezvoltă fiecare curent, fizionomia lui caracteristică și legăturile lui cu diferitele orientări sociale ale epocii.

2. Cel dintâi dintre acești filosofi e **Richard Cumberland** (1632-1718). Filosof și teolog, Cumberland publică la Londra, în 1672, *De legibus naturae disquisitio philosophica*...², în care combate doctrina lui Hobbes, arătând că fericirea individului nu este scopul suprem, că războiul tuturilor cu toți nu e starea naturală a oamenilor și că legea n-are origină în convenție și în frică, ci în constituția firii omenești.

Natura a înscris în sufletul omenesc „bunavoința” către semeni, pe care o descoperă omului „dreapta judecată” (*recta ratio*). Bunavoința e o lege naturală generală a tuturilor oamenilor, având drept autor pe Dumnezeu și drept sancțiune fericirea. Prin ea, bunăstarea individului se acordă cu interesul public.

Apropiată de doctrina „dreptului natural” a lui Grotius³ și de doctrinele scolastice suareziene și tomiste, gândirea lui Cumberland încearcă să împace filosofia cu teologia, rațiunea cu sentimentul, egoismul cu altruismul și morala intenției cu etica rezultatelor. Prin acest efort de sinteză va înrăuri asupra sistemelor următoare, constituind cadrul problemelor care vor forma obiectul controverselor filosofiei morale englezești și schița soluțiilor acestora.

3. Dintre filosofii platonizanți cunoscuți sub numele școalei de la Cambridge, cel mai însemnat pentru filosofia morală este **Ralph Cudworth** (1617-1688), erudit metafizician spiritualist. Din opera lui, îndreptată împotriva ateismului și nominalismului moral al lui Hobbes, n-a apărut în cursul vieții sale decât *Adevăratul sistem intelectual* (*The True Intellectual System*), la Londra, în 1678, în care combate cele trei forme principale ale ateismului: fatalismul materialist, care suprimă libertatea,

pe Dumnezeu și orice spirit, fatalismul teologic, care face ca binele să atârne de bunul plac, și fatalismul istoric, care confundă providența cu legea naturală.

Originalitatea concepției sale metafizice stă în teoria naturii plastice, realitate spirituală lipsită de libertate, intermediară între Dumnezeu și materie, analogă „sufletului lumesc” al filosofilor antici. În afara ei, animismul său admite o forță spirituală pentru fiecare ființă.

Opera lui etică, cuprinsă în *Tratatul privitor la morala eternă și neschimbătoare* (*A Treatise Concerning Eternal and Immuable Morality*), n-a apărut decât după moartea sa, la Londra, în 1731, publicată de nepoata lui, Lady Masham, prietena lui Locke. Ideile sale fuseseră dezvoltate însă între timp de alt filosof platonizant, **Henry More** (1614-1687), în *Enchiridion Ethicum*. Esența acestei doctrine stă în tăgăduirea nominalismului moral, care întemeiază norma pe arbitrarul divin, și în afirmația că legea morală are o necesitate firească, ce se impune chiar și divinității.

4. Un alt filosof spiritualist, înrudit ideologic cu filosofii de la Cambridge, deși mai apropiat de cartezianism decât de platonismul acestora, e **Samuel Clarke** (1675-1729). Operele sale principale sunt: *Dovedirea existenței și atributelor lui Dumnezeu, spre a sluji drept răspuns lui Hobbes, lui Spinoza și partizanilor lor* (*A Demonstration of the Being and Attributes of God...*), publicată în 1706, *Cuvântarea asupra datoriei imuabile ale religiei naturale* (*Discourse Concerning the Unchangeable Obligations of the Natural Religion*), din 1708, și *Cercetarea filosofică privitoare la libertatea omenească* (*Philosophical Inquiry Concerning Human Liberty*) din 1751.

Clarke susține evidența normelor morale și caracterul lor natural izvorât din firea lucrurilor. Influențat de fizica lui Newton și de raționalismul lui Descartes, Clarke combate ateismul lui Hobbes și panteismul lui Spinoza, apără libertatea împotriva deismului mecanicist al lui Collins și nemurirea sufletului împotriva lui Dodwell. Clarke crede că existența lui Dumnezeu poate fi dovedită a priori, prin ideea evidentă prin sine a ființei necesare și prin ideile de timp și spațiu, concepute — cu toată împotrivirea lui Leibniz — ca atribute divine.

În etică, Clarke crede, la fel cu eticienii precedenți, că dreptatea are un caracter absolut și imuabil, independent de decretele divine, întrucât constituie natura însăși a divinității, ci nu o simplă emanație a atotputerniciei acesteia. De asemeni, dreptatea nu izvorăște din legea pozitivă, ci e presupusă de ea.

Binele derivă din raporturile reale și imuabile dintre lucruri și nu poate fi schimbat fără a altera aceste raporturi firești.

Tot intelectualist e și **William Wollaston** (1659-1724), dar altfel.

În *Schița religiei naturale* (*The Religion of Nature Delineated*), publicată la Londra în 1722, acest preot anglican întemeiază morala deopotrivă pe rațiune și pe firea lucrurilor, arătând că binele nu e un principiu suprem simplu și ireductibil, așezat de Dumnezeu în mintea omului, cum cred cei mai mulți moraliști.

Ideea de bine, corect definită, se poate reduce la aceea de adevăr. A făptui bine înseamnă a făptui după adevăr și orice faptă rea e o minciună. Adevărul poate fi contrazis cu vorba, dar și cu fapta. Astfel, călcând o învoială faci rău, pentru că faci altceva decât ai afirmat că vei face.

Dacă prin felul particular de reducere a caracterului rațional al moralității, Wollaston se deosebește de ceilalți intelectualiști, el se apropie de ei prin faptul că și la el acest caracter de raționalitate al moralității apare indisolubil legat de caracterul ei natural. Raporturile pe care intelectul le descoperă între lucruri ca raporturi adevărate sunt pentru el raporturi firești.

Cu toate deosebiri, există deci un fir călăuzitor care leagă intelectualismul lui Clarke și al lui Wollaston de acela al lui Cudworth și Cumberland.

5. În opoziție cu filosofii de mai sus, în ce privește fundamentul psihologic al fenomenului moral, dar alături de ei în convingerea despre caracterul natural al acestuia, se dezvoltă în Anglia un al doilea curent care întemeiază etica pe un sentiment interior.

Rădăcinile acestui curent se pot găsi la acei dintre intelectualiști care, crezând în caracterul nemijlocit al imboldului spre bine, nu arată lămurit dacă e vorba de o aprehensiune intelectuală sau de o înclinare afectivă. Precursorul acestei orientări e, fără îndoială, Cumberland. Trecerea de la un curent la altul nu se face decât prin gândirea lui Shaftesbury, care dobândește prin aceasta o poziție centrală în istoria filosofiei morale englezești a celor două secole de care ne ocupăm.

Filosofia morală a lui **Shaftesbury** (1671-1713), concentrată în *Încercarea sa asupra virtuții și meritului* (*Inquiry Concerning, Virtue and Merit*) sau răspândită în celelalte lucrări adunate, alături de aceasta, în *Caracteristicile oamenilor, năravurilor, părerilor și vremurilor* (*Characteristics of Men, Manners, Opinions and Times*), din 1711, poate fi înfățișată pe scurt în modul următor:

Morala e deosebită de religie. Însușirea faptelor de a fi morale nu atâră de bunul plac al lui Dumnezeu, de închipuire sau de voința omului. Deosebirea binelui de rău ține de firea omenească.

Făptuirea omenească fiind determinată de înclinări și de cugetare, omul are un sentiment lăuntric cu ajutorul căruia deosebește ce e bine și ce e rău, ce e drept și ce e nedrept, frumusețea și urâtenia faptelor. Această însușire are o obârșie emoțională. Ea funcționează însă reflexiv, ca o judecată, și se poate îndrepta prin educație și obișnuință. Ea pune rânduială în purtări, alungând aplecările omului spre rău și potrivind înclinarea lui spre căutarea de sine, înclinării lui firești către binele obștesc.

Înțelesul adânc al făptuirii omenești e tendința de a împlini armonia universală. În această direcție, omul nu e purtat nici de teama pedepsei dumnezeiești, a puterii de stat sau a opiniei publice, nici de nădejdea răsplății imediate sau viitoare; ci numai de firea lui, care se vedește în glasul cugetului care-l duce spre împlinirea scopului său firesc, care este perfecția, integrarea lui armonică în univers.

6. Principalii teoreticieni ai eticii afective aparțin însă școlii scoțiene. Ei sunt irlandezul **Hutcheson** (1694-1747), profesor de filosofie morală la Glasgow, fondatorul școlii scoțiene, și urmașul său la catedră, vestitul economist scoțian **Adam Smith** (1723-1790). Tot de această orientare se leagă filosofia morală a lui **David Hume**.

Dacă prin poziția centrală a gândirii sale, la răspântia tuturor doctrinelor etice, Shaftesbury este gânditorul cel mai fecund al filosofiei morale englezești de la începutul veacului al XVIII-lea, **Francis Hutcheson** e cel mai desăvârșit.

Gândirea lui se desfășoară sistematic, trecând prin toate ramurile filosofiei, de la *Logicae compendium*, la *Synopsis metaphysicæ* și la *Philosophiæ moralis institutio compendiaria*.

Lucrările lui originale: *Cercetarea asupra originii ideilor noastre de frumusețe și virtute* (*Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue*), publicată în 1725, și *Încercarea asupra firii și îndrumării pasiunilor și afecțiilor, cu pildă despre simțul moral* (*Essay on the Nature and Conduct of Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense*), din 1728, nu sunt contribuții cu totul noi. Ele precizează însă, cu meticulozitate și cu ascutime filosofică, ideile „rapsodice” aruncate de Shaftesbury în discuție.

Hutcheson afirmă existența unui simț moral special, în constituția firească a oamenilor, cu ajutorul căruia aceștia își rânduiesc purtarea în armonie cu binele semenilor, pentru fericirea tuturor. *Sistemul său de filosofie morală* (*System of Moral Philosophy*), publicat în 1755, dă o formă sistematică perfectă acestor idei, dezvoltând legătura dintre constituția firii omenești, fericirea individului și societatea civilă.

Părintele economiei politice, **Adam Smith**, e cunoscut în istoria filosofiei prin *Teoria sentimentelor morale* (*Theory of Moral Sentiments*), din 1759, prin nimic inferioară *Cercetării sale asupra naturii și cauzelor bogăției națiunilor* (*An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*)⁵, din 1776.

Etica lui Smith întemeiază moralitatea pe simpatie, pe înclinarea firească a omului către semenii, cu respectul personalității acestora. Simpatia este con-simțirea individului la acțiunea și scopurile altora. Măsura moralității este lărgimea acestei consimțiri. Criteriul după care se măsoară lărgimea simpatiei și, prin ea, valoarea morală a unei acțiuni e judecata „spectatorului imparțial” din conștiința fiecăruia.

Smith crede în armonia firească a interesului individual cu cel general. Orice pricină de dezacord își găsește remediul într-o reacție naturală, care restabilește echilibrul tulburat. Economia nu contrazice etica lui Smith, ci, dimpotrivă, se dezvoltă pornind de la constatările acesteia.

7. Dacă aproape toată filosofia morală englezească, intelectualistă ca și afectivă, e îndreptată împotriva doctrinei lui Hobbes, acesta găsește totuși un susținător strălucit în medicul olandez stabilit la Londra, **Bernard de Mandeville** (1670-1733).

În numeroasele sale fabule satirice, în care ironizează societatea timpului său, dintre care cea mai vestită este *Fabula albinelor*, cu subtitlul *Viciile private fac*

propășirea publică (*Fable of the Bees, or Private Vices, Public Benefits*), publicată în 1723, care nu e însă decât un comentariu dezvoltat al unei fabule mai vechi a acestuia: *Roitul bâzător, sau tâlharii ajunși cumsecade* (*The Grumbling Hive, or Knaves Turned Honest*), din 1714, Mandeville folosește cu incisivitate arma paradoxului și a ironiei împotriva filosofilor optimiști, care cred în moralitatea naturală a omului și în armonia necesară a interesului individual cu cel colectiv, și îndeosebi împotriva lui Shaftesbury.

Pesimist ca și Hobbes, convins de individualismul radical al pornirilor omenești, Mandeville reia comparația clasică a lui Cumberland, a societății omenești cu stupul albinelor, arătând prin contrast dezacordul dintre individ și grup, silniciile și înșelăciunile prin care se realizează pretinsa lor armonie. Paradoxele lui despre utilitatea luxului și risipei pentru progresul industrial nu sunt fără oarecare adevăr.

În general, opera lui va exercita o influență directă asupra negatorilor providenței din secolul al XVIII-lea, îndeosebi asupra iluminismului francez, și o influență indirectă asupra doctrinei economiștilor pesimiști, Ricardo și Malthus, din veacul al XIX-lea. Personal s-a apărut însă de acuzația de ateism, îndreptățită de lucrarea sa din 1720: *Gânduri libere despre religie, biserică, stăpânire și altele* (*Free Thoughts on the Religion, Church, Government etc.*), încercând să afle, ca și Pascal, în scepticismul său față de morala naturală, un temei pentru susținerea religiei revelate. *Cercetarea sa asupra originii omului și a folosului creștinismului* (*Inquiry into Origin of Man and Usefulness of Christianity*), în care dezvoltă această teză, nu a fost însă luată în serios de cei mai mulți comentatori, cari refuză să creadă în sinceritatea convertirii sale religioase.

B. Shaftesbury

1. Cel mai reprezentativ gânditor al filosofiei morale englezești, de la începutul secolului al XVIII-lea, e, fără îndoială, Shaftesbury.

Ashley Cooper, al treilea conte de **Shaftesbury**, s-a născut la Exter House din Londra, la 26 februarie 1671. El era fiul celui de-al doilea conte de Shaftesbury și al Dorotheei Manners, fiica lui John din Rutland. Bunicul său, primul conte de Shaftesbury, era vestitul om de stat cu același nume, prieten cu Locke, care jucase un rol de frunte în istoria politică a Angliei din timpul restaurației Stuartilor, fiind succesiv cancelar al regelui Carol al II-lea, șef al opoziției împotriva guvernului Danby și adversar neîmpăcat al absolutismului, întemeietor al partidului liberal și inițiator al legii de Habeas Corpus, silit să se exileze la sfârșitul vieții în Olanda, unde a și murit.

O scrisoare autobiografică, scrisă lui Leclerc^{IV}, lămurește că Shaftesbury a fost crescut de bunicul său, sub supravegherea imediată a lui John Locke, care de altfel

^{IV} James Martineau, *Types of Ethical Theories*, 2 vol. în 16°, Oxford (Clarendon), 1901 (cf. vol. II, p. 487 și următoarele), cărui datorăm cele mai multe informații asupra vieții lui Shaftesbury.

il asistase și la naștere, ca medic, și care avu astfel ocazia să-și pună în aplicare *Ideile asupra educației*.

Shaftesbury a fost un copil precoce. Învățase de timpuriu să vorbească fluent limbile clasice, greaca și latina, cu ajutorul unei guvernante instruite, Miss Birch, așa că, la 11 ani, ajunsese să citească în original autori clasici.

În 1683 fu trimis la penala din Winchester. Dar fi izgonit de aci, în 1686, în urma persecuțiilor suferite din partea colegilor lui, feciori de iacobiți, crescuți în ura hătrânilui Shaftesbury. Dar tot răul spre bine! Shaftesbury fu trimis să călătorească, însoțit de un preceptor, în Italia, unde contactul cu arta Renașterii avea să-i dezvolte gustul artistic.

Împrejurările redevenind favorabile taberei liberale, după înscăunarea lui Wilhelm de Orania și declarația de drepturi, care umară revoluției din 1689, Shaftesbury se întoarce în Anglia.

Deși liberal de formație și de tradiție familială, Shaftesbury intră în parlament în 1695 ca partizan al lui Poole. În parlament se distinge prin libertatea lui de duh și prin lipsa spiritului pălămas. Când parlamentul fu dizolvat, în iunie 1698, Shaftesbury nu făcu nimic pentru a fi reales.

Pleacă însă, în același an, din nou în călătorie, la Rotterdam, de astă dată incognito. Locuie în casa quakerului Benj. Furly, frecventă cercul lui Limborch și se împrietenește cu filosofi francezi emigrați, scepticul Bayle și teologul liberal Leclerc.

Moartea tatălui său, în 1699, îi dezvăluie însă anonimatul și fu destul de fericit să constate că influența numelui său e îndecătuș de puternică în Olanda, spre a împiedica expulzarea prietenului său Bayle. Această călătorie contribuie să dezvolte la el cunoașterea oamenilor și simțul realităților sociale.

La întoarcere, Shaftesbury fu neplăcut surprins de faptul că, în lipsa lui, prietenul și admiratorul său Toland își îngăduise să-i publice *Încercarea asupra virtuții și meritului* (*Inquiry Concerning Virtue and Merit*), scrisă la 20 ani, fără corecturi și cu adăugiri neîngăduite de dânsul.

Intrat în Camera lorzilor după moartea tatălui său, noul sfetnic al regelui fu chemat de mai multe ori să apere în parlament politica externă a cabinetului Sommers, puțin simpatizată de poporul englez. O făcu cu atâtă dibăcie, încât regele îi oferă un loc în cabinet. Shaftesbury îl refuză însă sub cuvânt că sănătatea nu-i îngăduia o asemenea osteneală și în 1703 pleacă din nou la Rotterdam, pentru un an.

La întoarcere își consacră aproape tot timpul cercetărilor filosofice. Cele mai multe din lucrările lui sunt concepute într-adevăr în această perioadă. Reacția conservatoare din timpul reginei Anna, care îi va răpi mai târziu vice-amiralitatea Dorsetului, nu va face decât să-l întărească pe drumul apucat.

În toamna anului 1707, Shaftesbury publică *Scrisoarea despre entuziasm* către Sommers (*Letter on Enthusiasm*). Pe vremea aceea, opinia publică engleză era tulburată de propaganda sectei „Profeților din Ceveni”, împotriva căreia guvernul avea de gând să ia măsuri de represii. Spiritul de toleranță, în care Shaftesbury fusese crescut de Locke, îl împinse să scrie primului ministru o întâmpinare publică, în care,

protestând împotriva legilor respective pregătite de acesta, profită să ridiculizeze fanatismul religios. Întâmpinarea avu mult succes și fu urmată de o interdicție polemică atrăgând prăbușirea sectei, o dată cu aceea a măsurilor destinate s-o reprime.

În 1709, Shaftesbury publică o nouă lucrare despre *Moralități*, precum și, în perioada facturii libere, o intitulă singur *Rapsodie filosofică* (*The Moralists, a Philosophical Rhapsody*).

În același an, publică studiul său asupra *Bunului simț, încercare asupra libertății spiritului și ironiei* (*Sensus Communis, or Essay on the Freedom of Wit and Humour*), în care arată eficacitatea ridiculizării ca mijloc de combatere a ideilor absurde. Cartea, specific englezesc, își propune să illustreze paradoxul că ridicolul e piatra de încercare a adevărului. Ea n-ar fi decât un comentariu post festum al procedurii folosit în *Scrisoarea despre entuziasm*, dacă autorul n-ar profita de ocazie ca să-și illustreze teza cu exemple de absurdități culese din lucrările adversarilor săi filosofi: Hobbes, Montaigne și la Rochefoucauld.

În anul următor, 1710, Shaftesbury publică *Solilocviile*, cu subtitlul *Sfat unui autor* (*Soliloquy, or Advice to an Author*), autor care nu e altul decât el însuși, în care expune împrejurările care tind să deformeze adevărul în viață, în literatură și în filosofie, precum și sarcina autorului onest de a reacționa în contra lor.

Cum vedem, opera lui Shaftesbury se situează, ca și aceea a lui Montaigne, între polemică și jurnal intim. Activitatea lui e inspirată în parte de mobile estetice, în parte de mobile politice, urmărind luminarea opiniei publice împotriva înfierbântărilor care tulbură dreapta judecată. Această preocupare de luminare a opiniei publice trebuie judecată în perspectiva cerințelor sociale ale democrației născunde.

Între timp, cedând insistențelor prietenilor, Shaftesbury se însurase în 1709 cu vara lui, Jane Ewers, deși bănuia că nici temperamentul, nici iubirea de contemplație nu-i vor aduce fericirea în căsnicie.

Să fie boala, dizgrația politică, necazurile casnice sau preocuparea de dobândire a unei posterități firești? Nu se știe. Fapt e că, după 1710, Shaftesbury încetinește ritmul producției sale filosofice, mulțumindu-se să gloseze pe marginea scrierilor sale precedente. Încă o asemănare cu Montaigne! Dar judecând pe baza *Letter on Enthusiasm*, mai generoasă cu opera lui intelectuală, decât cu al patrulea conte de Shaftesbury.

În 1711, Shaftesbury își adună operele într-o lucrare de ansamblu, intitulată *Caracteristicile oamenilor, năravurilor, părerilor și vremurilor* (*Characteristics of Men, Manners, Opinions and Times*), publicată la Londra în trei volume. Aceasta lucrare cuprinde, pe lângă scrierile de mai sus, *Cercetarea asupra meritului și virtuții*, publicată greșit în 1699, de astă dată cu corecturile autorului. Ea mai cuprinde, în al treilea volum: *Reflecțiunile diverse* (*Miscellaneous Reflections*), precum și *la Predicile d-rului Whitehote*, platonistul cambridgean, *Scrisoarea pentru desen* (*Letter Concerning Design*) și *Ideea despre ariditatea istoriei a intabularii schița judecății lui Hercules* (*A Notion of the Historical Drought of Tablature or Judgement of Hercules*), operele sale minore.

Sfârșitul anului îl găsește iar în Italia, unde-și caută de sănătate și face, printre picături, ultimele îndreptări lucrărilor sale. Aceste îndreptări n-au fost însă publicate decât după moarte, în 1732.

Shaftesbury moare la Neapole, în 1715.

Trei ani mai târziu, apar scrisorile lui din 1707-1708, către studentul teolog Ainsworth, sub titlul: *Scrisorile unui nobil către un tânăr universitar* (*Letters of a Noble Man, to a Young Man at the University*), iar în 1721, mai apar câteva Scrisori către lord Molesworth (*Letters to Lord Molesworth*), editate tot de credinciosul Toland, care, după moartea lui Shaftesbury, poate în sfârșit să dea frâu liber manifestărilor sale de admirație către defunct, fără teamă de răzbunarea lui postumă.

Operele complete ale lui Shaftesbury s-au tradus în franceză la Geneva în anul 1769, în 1776-1779, ele s-au tradus și în nemțește.

Existența lui Shaftesbury a mare influență asupra cugetării secolului al XVIII-lea. Într-un sens, în Anglia, operele lui au influențat pe Pope, care, în *An Essay on Criticism*, *Essay on Man*, a transpus în versuri pagini întregi din *Moralia* lui Shaftesbury. În Franța, Hume, Smith și Burke sunt în multe privințe tributari ideilor lui. În Franța, Voltaire, Diderot, Rousseau îl citează adeseori. În Germania, Leibniz, Lessing, Mendelssohn, Schlegel și Hegel îl admiră. De asemenea:

2. Caracteristica principală a înțelegerii operei lui Shaftesbury e destul de în-
sermăntată. Shaftesbury este vădit un om care a suferit în copilărie și în tinerețe.

Operele lui Shaftesbury sunt pline de simpatie și de înțelegere față de spiritul rector al familiei. Într-o scrisoare către un tânăr universitar, Shaftesbury și se manifestă mai ales sub formă de simpatie față de cugetarea, precum și de simpatii latente — cum ar fi de exemplu, față de Burke — față de rectorul familiei.

Amplasarea lui Shaftesbury în istoria gândirii este deosebită în opera lui, sub forma eudemonismului stoic, al lui Aristotel, care către Nicomach⁷, precum și a naturalismului stoic, al lui Seneca, care către Philech-ului lui Platon⁸, ci nu „mezotismul” al lui Epicur, care se afirmă atunci. Legătura lui cu liberii cugetători se realizează în înțelegerea spiritului său — care lăd în această —, în folosirea ironiei ca mijloc de exprimare pentru exprimarea afecțiunilor lipsite de hunsimț și aproape toate rezele prin care apără autonomia moralei naturale împotriva religiei revelate. Influența predominantă a lui Shaftesbury este în stil, în ideea de simetrie, de măsură, care se manifestă în operele lui, precum și în tendința repetată de a identifica gustul estetic cu simțul moral.

Între influențele literare ale lui Shaftesbury, precursori sau contemporani, Shaftesbury e tributari deopotrivă polemicii dusă împotriva filosofiei lui Hobbes de către Cumberland, platonistii școlii de la Cambridge și de intelectualistul Clarke; dar și criticelor lui Locke împotriva incivismului acestuia. Nici una din ideile altor gânditori nu se găsește în mod clar în operele lui Shaftesbury, ca pur și simplu de plecare al reflecțiilor proprii.

Într-adevăr, dacă întemeierea eticii lui Shaftesbury pe
omului către semenii amintește filosofia lui Cumberland, ea se dă
aceasta prin faptul că dreapta judecată (*recta ratio*), care măsoară
conformitatea pornirilor cu norma, în judecata morală, e înlocuită
printr-un simțământ moral, care înlătură orice idee de normă
de valorificare⁹.

La fel, dacă realismul său moral, care consideră binele ca e
independent de voința care-l ordonă, sau de cea care-l împlinește, este
nouă a ideilor lui Cumberland, ale lui Cudworth și ale lui Clarke, Shaftesbury
nu se rătăcește nici în speculațiile celui de al doilea. Shaftesbury
împărtășește incivismul intelectualist al celui din urmă. Când Shaftesbury
s-a putut spune despre Shaftesbury, cu drept cuvânt, că el a
deceât adevărul, căci, deși orientarea platonizantă a filosofiei lui Shaftesbury
totul altă direcție decât pe Locke, el a rămas credincios învățăturii
ale acestuia¹⁰: toleranța, gustul introspecției și iubirea de adevăr.

Dacă filosofia lui Shaftesbury este locul de întâlnire al
caracteristicile ale filosofiei morale englezești, influența ei se manifestă
filosofiei englezești, cât și asupra celei franceze și germane.

Răsturnarea raportului dintre etică și religie, prin care Shaftesbury
tendința generală a eticii filosofice de la Renaștere încoace
autonom, va influența, în chip hotărâtor, întreaga filosofie a iluminismului
pe Kant. Încercarea lui de a constitui o morală pe spontaneitatea afecțiunilor
independentă de orice idee de obligație exterioară și de orice
se va resimți, deși cu totul altfel orientată, până la Nietzsche și mai
Pozitia intermediară a eticii sale reflexiv-afective, între
al lui Locke și sentimentalismul hedonist al scoției, va influența
Hutcheson și pe Smith, cât și pe Price, pe Butler și, mai târziu, pe
ceea sa aproape panteistă îl va apropia, cu toate acestea, de
influența de asemenea pe Voltaire. Optimismul său moral, care
Bolingbroke¹⁰ și în parte, prin acesta, pe Pope, care va pune în
din *Moralistii* săi. El va influența de asemenea pe Lessing, care
naturale și providențiale” a fiziocraților. Altruismul și
altruiste ale sufletului omenesc va sta la baza eticii
liberalismului economic, și va da prilej de critică lui Mandeville, care
cărui concepții derivă din gândirea lui Shaftesbury.
al filosofiei lui Shaftesbury, ca și
apropie de principalul său adversar, Mandeville, Mandeville
Într-adevăr, a fi a unui filosof adânc, cugetarea lui
Însemnătatea ei vine din faptul că Shaftesbury

⁷ Aristotel, *Etica*, I, 1099a, 30-31.
⁸ Lucius Annaeus Seneca, *Epistole*, I, 1-2.

sensurile, încă nedespicate, ale viitorului. Și e, poate, un destin în filosofie ca fecunditatea să aparțină nu atât cercetătorilor care rezolvă probleme puse de alții, cât anticipatorilor care lasă posterității sarcina să lămurească ceea ce li s-a nălucit, dar n-au putut lămuri ei înșiși.

3. Punctul de plecare al cercetărilor morale ale lui Shaftesbury e constatarea că există discordanță între religie și moralitate. Mulți oameni care se afirmă religioși comit imoralități: mint, înșală, nu se țin de cuvânt. Și invers, sunt foarte mulți oameni cinstiți, cumsecade, care nu cred. Trebuie să existe deci un caracter care deosebește moralitatea de religie.

Shaftesbury își propune cercetarea acestuia^{VII}. El nu se mulțumește însă cu această separație de domenii, care asigură eticii o dezvoltare independentă de religiile revelate. Răsturnând rolurile, Shaftesbury va pretinde să subordoneze religia moralității naturale^{VIII}.

Într-adevăr, toată etica medievală subordonase morala religiei. Această subordonare era mai puternică la nominaliști (occamieni și scotiști), pentru care binele și răul nu existau în sine, ci numai în raport cu voința lui Dumnezeu. Această voință fiind cunoscută omului prin revelație, religia singură avea să judece în raport cu porunca revelată, despre binele și răul faptelor omenești:

E adevărat că realiști (tomiști și suarezieni) opuseseră nominalismului existența unei legi naturale înscrisă în sufletul omenesc de la creație, care îngăduie oricărui om să deosebească binele de rău, chiar dacă nu are parte de revelație. Dar și pentru ei, cel puțin în teorie, împlinirea acestei legi a firii nu era cu puțință fără o întregire a puterii omenești prin harul de sus.

Raționalismul care a urmat filosofiei Renașterii încercase de asemeni, cum am văzut, să opună tezei nominaliste afirmația existenței unui bine absolut (de sine stătător) care se impune voinței divine, adică pe care această voință nu poate să nu-l voiască, sub sancțiunea desființării propriului său concept. Cumberland, More, Cudworth și Clarke apușaseră, cu mici deosebiri, pe această cale, paralelă cu aceea care subordona, în teoria cunoașterii, decretul divin, principiilor logicii formale.

^{VII} Martineau, *op. cit.*, p. 492.

Aceasta este argumentarea prin care Shaftesbury își justifică *Cercetarea asupra virtuții și meritului*.

În dezvoltarea ce urmează, referințele se vor face la ediția completă a *Caracteristicilor*, indicându-se primele cuvinte ale titlului englez al lucrării la care se face referința, cu indicațiile cărții, părții și secțiunii la care ne referim. În paranteze se mai indică volumul din *Caracteristici* și pagina la care trimite referința. Întrucât nu am putut controla direct toate referințele, vom indica pentru confruntare și izvorul de la care deținem referința, care este sau Jodl, *Geschichte der Ethik*, deja pomenită, sau Martineau, *Types of Ethical Theories*, de asemeni pomenită.

Spre deosebire de referințe, textele traduse de noi din *Cercetarea asupra virtuții și meritului* vor fi citite după traducerea germană a lui Paul Ziertmann: *Untersuchungen über die Tugend*, în „Philosophische Bibliothek“, la Felix Meiner (Leipzig).

^{VIII} [Friedrich] Jodl, *op. cit.*, p. 283.

Dar asemenea încercări, deși ruinaseră pe nesimțite vechea subordonare a eticii față de religie, nu consumau încă ruptura dintre ele. Pentru că, deși provenite din izvoare deosebite, adică justificate în chip deosebit, *conținutul* preceptelor legii naturale și al poruncilor dumnezeiești rămânea identic.

Abia cu filosofii atei și libertini de după Renaștere reapare constatarea, scumpă nominalismului, a unei deosebiri de conținut între ordinea firească și poruncile divine, interpretată însă, de astă dată, ca un argument îndreptat deopotrivă în contra moralei firești și existenței divinității. Hobbes călcase pe același drum.

Originalitatea lui Shaftesbury stă în faptul că, pentru el, constatarea nepotrivirii dintre voința lui Dumnezeu dezvăluită religiilor constituie și rânduiala firească a binelui lumesc nu zdruncină nici credința în Dumnezeu, nici această ultimă rânduială, ci numai credința în adevărul revelațiilor deținute de diferitele „secte” particulare.

Astfel, Shaftesbury este adus să ia contrapartea exactă a teoriilor scolastice nominaliste. În loc să judece adevărul moralei după conformitatea ei cu poruncile divine dezvăluite bisericilor, el va pretinde să judece adevărul revelației după moralitatea naturală a preceptelor ce derivă din ea. Se vede limpede că religia e pusă în tutela filosofiei morale.

Shaftesbury va combate deci în religie tot ceea ce este imoral^{IX}. Izvorul oricărei moralități fiind pentru el, cum vom vedea, aplecarea firească a omului către binele semenilor. Shaftesbury va combate în religie tot ceea ce, în numele ei, desparte pe oameni în loc să-i apropie: fanatismul și superstiția^X. Gând la gând cu filosofii preocupați de religia naturală, Shaftesbury va admite religia numai în afirmațiile ei generale, în stare să unească pe toți oamenii, va respinge însă orice afirmație a ei care ține de dogmatismul strâmt al unei secte particulare.

Printre elementele vieții religioase care stimulează aplecările sociale ale omului, Shaftesbury așază, în primul rând, credința în Dumnezeu, ființă supremă, universal bună și care priveghează la fericirea tuturor, pildă de bună purtare pentru oameni. Shaftesbury combate deci ateismul, căci, deși acesta nu are consecințe direct vătămătoare pentru moralitate, o vătămă în măsura în care face pe om să nu creadă în existența unei rânduiei providențiale și-i slăbește voința de a subordona căutarea propriului său interes binelui altora. Între ateism și superstiție, Shaftesbury preferă însă hotărât ateismul, care cel puțin nu învrăjbește pe oameni între ei^{XI}.

^{IX} „Nimic reprobabil sau nefiresc, nimic din ce dă o pildă rea, nimic din ce ar putea distruge înclinările firești prin care se realizează speța, sau societatea, nu se cade a fi dedus și urmărit vreodată ca lucru bun și vrednic de atenție, din nici un principiu sau concept de cinste sau de religie.”

Inquiry, trad. germană, p. 20.

Inquiry, trad. germană, p. 20.

^X *Inquiry*, vol. I, part. III (sect. II, 33) și *Advice*, part. III, sect. I (I, 201), cf. [Friedrich] Jodl, *op. cit.*, p. 284 și nota 69, p. 618.

^{XI} *Inquiry*, v. I, p. III, s. 2 (II, 34) și I, III, 3 (II, 45), cf. [Friedrich] Jodl, *op. cit.*, p. 284 și nota 70, p. 618.

Shaftesbury a protestat adeseori împotriva calificăției de „deism” aplicată filosofiei sale, ca și împotriva aceleia de „ateism”^{XII}. În realitate, Shaftesbury nu tăgăduiește providența. Teismul său este totuși mai curând un panteism decât un teism propriu-zis, Dumnezeu său fiind foarte apropiat de ideea stoică a naturii însufleșite, în care ființa supremă nu transcende, nu depășește prin nimic lumea aceasta^{XIII}.

Un asemenea panteism e foarte aproape de ateism; căci providența se reduce la ordinea naturală a lucrurilor^{XIV}. Actul esențial al vieții religioase, intervenția divină și corelatul ei, rugăciunea, își pierd orice sens efectiv. Chiar dacă am considera teist pe Shaftesbury, caracterul antireligios al concepției sale morale n-ar rămâne mai puțin în picioare, religia fiind cu totul altceva ca teodiceea. Admitând prin absurd posibilitatea considerării lui Shaftesbury ca filosof religios, cum vor unii, religia lui naturală, lipsită de revelație, este cu totul altceva și decât religia creștină, și decât orice altă religie constituită. Optimismul său radical, credința că lumea e bună în sine nu lasă nici un loc pentru păcat. Consecvent, nu există pentru el problemă a mântuirii. Perfecționismul său immanent exclude orice întregire a lumii prin har și orice sfințire a acesteia.

În sfârșit, Shaftesbury este un adversar hotărât al pedepselor și al răsplăților din viața de apoi, pe care le socotește nevrednice de perfecția lui Dumnezeu și de demnitatea moralei^{XV}, care nu poate admite altă răsplată decât fapta dezinteresată. Anticipând argumentul viitor al marxismului, Shaftesbury spune că asemenea închipuiri copilărești nu sunt făcute pentru a moraliza, ci numai pentru a întări supunerea celor slabi de minte voinței stăpânitorilor. Sub acest raport, religia ar trebui pusă alături de călău și de spânzurătoare^{XVI}.

Când vom cerceta în chip amănunțit natura moralității la Shaftesbury, vom vedea că filosofia lui prezintă încă un aspect care-i pune în evidență caracterul esențial nereligios. Shaftesbury tinde să întemeieze morala nu numai independent de orice normă transcendentă, dar independent de orice lege, numai pe spontaneitatea sufletului omenesc. Omul și sentimentul său devin astfel singurele măsuri ale purtării, iar moralitatea devine independentă de orice normă concretă. E just că Shaftesbury se lovește, la un moment dat, de faptul dedublării conștiinței agentului făptuitor

^{XII} Numeroase texte din *Inquiry* atestă această grijă. Ceea ce totuși n-a scutit pe Shaftesbury de acest fel de acuzații, în special de la Berkeley, cf. [Friedrich] Jodl., *op. cit.*, p. 286 și nota 78 de la p. 619.

^{XIII} *Moralists*, p. III, s. 1, p. 224, cf. [Friedrich] Jodl., *op. cit.*, p. 284, și nota 74 de la p. 619.

^{XIV} *Ibidem*.

^{XV} *Inquiry*, *loc. cit.*, I, III, 13; II, 45, cf. [Friedrich] Jodl., *op. cit.*, p. 284, și notele 71 și 72 de la p. 618.

^{XVI} *Misc. Refl.* vol. III, cap. 2, p. 122 și *Moralists*, part. II, sect. 3, p. 177 și urm., cf. [Friedrich] Jodl., *op. cit.*, p. 285 și nota 73, p. 618.

^{XVI} *Misc. Refl.* vol. III, cap. 2, p. 122 și *Moralists*, part. II, sect. 3, p. 177 și urm., cf. [Friedrich] Jodl., *op. cit.*, p. 285 și nota 73, p. 618.

în înfăptuirea morală, de selindarea lui în „cel care face” și „cel care e judecat”^{XVII}. Această dualitate nu-l pune însă pe gânduri asupra originii paradoxului alterității închise în fiecare ființă morală, ci îi deschide numai, descriptiv și morfologic, drumul spre concepția „spectatorului imparțial” al lui A. Smith.

Shaftesbury trebuie deci considerat ca un autonomist „à outrance”. Cu el, procesul de autonomizare a eticii, început cu aristotelismul latin, trebuie socotit ajuns la punctul culminant. Din acest punct de vedere, poziția sa nu va fi fără influență asupra filosofiei lui Kant. Dacă izvorul moralității și relațiile ei cu natura vor fi cu totul altele la acesta, și dacă chiar teodiceea unuia se va deosebi radical de a celuilalt, totuși trei lucruri sunt la ei identice: cel dintâi este strămutarea definitivă a criteriului moralității în sufletul omenesc, încercarea de a face din ea judecătorul suprem al binelui și răului. Al doilea e încercuirea religiei „în limitele moralității”, adică a rânduirii vieții pământești. În sfârșit, a treia e corolarul său firesc, „punerea ideii de Dumnezeu la remorca filosofiei morale”^{XVIII}.

4. Am văzut că pentru Shaftesbury nu există alt izvor al moralității decât natura. Cum își reprezintă însă Shaftesbury acest izvor?

Mai întâi o observație: dacă pentru Shaftesbury izvorul moralității e natura, formal, natura nu se identifică cu moralitatea, ci domeniul ei este mai restrâns decât al acesteia.

Shaftesbury deosebește într-adevăr între *bine* și *bunătate*, pe de o parte, *virtute*, *merit* și *moralitate*, pe de alta. Cele dintâi sunt predicate potrivite pentru acțiunile spontane ale întregii naturi, cele din urmă nu se potrivesc însă decât faptelor omenești conștiente și voluntare, adică în care intervine o alegere liberă a minții între diferitele pornici^{XIX}.

Dacă însă moralitatea e formal deosebită de natură, ea nu este, prin conținutul ei, în afară de natură. Dimpotrivă, precum vom vedea, ea are numai *izvoare firești*, pe de o parte: *aplecarea naturală a omului către semenii*, pe de alta: *justa proporționare a pornirilor omenești*^{XX}.

Dificultățile iscate de coexistența acestor două izvoare ale moralității sunt numeroase la Shaftesbury și vor fi expuse la timp. Dacă însă încercăm să pătrundem dincolo de deosebirea lor, ajungem la concluzia că amândouă aceste rădăcini n-au

^{XVII} „Când înțelepții antici vorbeau de un demon, geniu sau înger, căruiu îi suntem îndreptățiți din clipa nașterii, ei nu se gândeau la altceva decât să declare în chip enigmatic (în parabolă) că fiecare din noi are în sine un pacient (pe cineva care pățește), că suntem în realitate propriul nostru subiect de acțiune, când, în virtutea unei retrageri în sine, putem descoperi o anume duplicitate a sufletului, și ne împărțim în două părți...” *Advice to an Author*, sect. 2, cf. [Friedrich] Jodl., *op. cit.*, p. 618, nota 64.

^{XVIII} Nae Ionescu, *Filosofia religiei*, 1924 (curs inedit).

^{XIX} [James] Martineau, *op. cit.*, p. 494.

^{XX} [Friedrich] Jodl., *op. cit.*, p. 273.

alt rost decât să stabilească în sufletul omenesc armonia dintre tendințele care urmăresc binele părții și cele care tind către binele general, armonie care în natură se împlinește de la sine și care în om poate fi tulburată de libertate. Moralitatea ne va apare astfel, la urma urmelor, la Shaftesbury ca *triumful naturii în domeniul libertății*.

Să strângem mai de aproape fiecare din aceste afirmații.

Prima constatare: etica lui Shaftesbury nu se întemeiază pe ideea de obligație, ci pe ideea de bine^{XXI}. Este deci o etică materială.

Ideea de bine se întemeiază pe ideea de scop și finalitatea pe ideea de fire a lucrurilor. Formal, binele are deci un înțeles funcțional, definit în raport cu scopurile firești ale ființei^{XXII}. E bine tot ce aduce împlinirea scopurilor unei ființe, tot ce satisface exigențele naturii acesteia. Conformitatea lucrurilor cu firea lor, atingerea scopurilor lor e identică cu posesiunea binelui, cu fericirea.

Cercetarea relațiilor dintre bine și natură duce pe Shaftesbury la o nouă constatare: în natură, lucrurile există într-o anumită ordine. Toate ființele sunt în strânsă interdependență. Fiecare aparține unei spețe și fiecare speță ocupă un loc anumit în ierarhia ființelor^{XXIII}. Binele fiecărui lucru fiind în funcție de finalitatea lui^{XXIV}, și aceasta fiind în funcțiune de esența, ierarhia bunurilor va reproduce ierarhia finală a esențelor.

Funcționalitatea binelui implică însă relativitatea oricărui bine particular. Căci orice bine particular poate fi un bine iluzoriu, fiind însoțit de un rău mai însemnat^{XXV}. Invers, un rău parțial poate fi un bine mai general. Rezultă că nu există decât un singur bine absolut, binele întregii existențe.

Considerarea ideii de bine natural îl duce deci pe Shaftesbury la constatarea existenței unei ordini universale, rânduite în vederea binelui suprem, în care fiecare lucru își află locul. Conformitatea fiecărui lucru cu rostul acesta providențial face ca totul să fie bine în natură. Ideea fundamentală a lui Shaftesbury este deci *ideea identității ordinii firești cu ordinea morală*, realizată prin ordonarea acțiunii ființelor particulare, după scopurile lor, în vederea binelui general. În lucrurile din natură există deci un principiu ordonator, care le constrânge cu necesitate internă să tindă, cu sau fără voie, la binele totului^{XXVI}. Binele este sâmburele întregii naturi. Cu cât mai mult o pătrunzi, cu atât lucrul devine mai limpede și mai evident^{XXVII}. Ideea aceasta a ordinii firești se leagă la Shaftesbury de ideea divinității. Providența acesteia este ordinea firească. Etica lui Shaftesbury este deci un eudemonism naturalist și optimist, întemeiat pe finalitate, asemănător aristotelismului:

XXI [James] Martineau, *op. cit.*, p. 493.

XXII *Ibidem*.

XXIII *Ibidem*.

XXIV *Ibidem*.

XXV *Ibidem*.

XXVI [Friedrich] Jodl, *op. cit.*, p. 280.

XXVII *Ibidem*.

Dacă tot ce trebuie unei ființe pentru a-și împlini scopul firesc e un bine, bunătatea unei ființe e însușirea ei de a servi la împlinirea ființei altora, capacitatea de a împlini un scop, o funcție^{XXVIII}.

Rezultă că bunătatea nu e un adaos al ființei, cum pretind religiile, ci un atribut al ei.

Pe temeiul acestor două noțiuni, etica lui Shaftesbury apare, în fundamentul ei metafizic, o etică a realizării de sine a fiecărei ființe^{XXIX}, înlăptuită prin dăruirea de sine altora, în vederea binelui obștesc.

Am spus însă că ideile de bine și de bun sunt rezervate de Shaftesbury, cel puțin principal, pentru clarificarea acțiunilor spontane ale naturii.

Să cercetăm însă cum se răsfrânge această concepție asupra faptelor reflectate.

5. Concepția lui Shaftesbury despre moralitate se poate înfățișa pe scurt în chipul următor: dacă binele există în natură independent de conștiință, moralitatea nu există decât pentru o ființă reflexivă^{XXX}.

„Numim o ființă de preț sau virtuoasă numai în cazul în care poate ajunge la speculație, sau știință, despre ceea ce este moralicește bun sau rău, admirabil sau blamabil, drept sau strâmb.”

Și mai departe:

„Dacă o ființă e generoasă, blândă, răbdătoare și compătimitoare, dacă nu poate cugeta la ceea ce face ea însăși, sau vede pe alții făcând, așa ca să-și dea seama de ce e vrednic (de cuviință) sau cinstit (cumsecade) și să facă din această constatare un obiect al afecției sale, nu are caracterul virtuos, căci numai în acest fel, și nu în altul, are sensul binelui și răului”^{XXXI}.

Punctul de plecare al gândirii lui Shaftesbury asupra moralității este deci constatarea că, în orice act moral, alături de pornirea afectivă, elementară, de aplecarea firească a omului spre un anumit scop, există o operație deosebită de adeziune sau de repulsie, un consimțământ sau o reprobare intimă față de pornirea respectivă. Această judecată de valoare e deosebită de pornirea elementară, care nu este actul judecății, ci obiectul judecat^{XXXII}. Morală, în sens shaftesburyan, nu e deci înclinarea individului spre binele general, ci conștiința în care triumfă o asemenea înclinare, asupra simțămintelor potrivnice, cu ajutorul simțului moral.

XXVIII [James] Martineau, *op. cit.*, p. 494.

XXIX *Ibidem*, p. 493.

XXX [James] Martineau, *op. cit.*, p. 495, și [Friedrich] Jodl, *op. cit.*, p. 275.

XXXI *Inquiry*, I, II, 3 cf. [Friedrich] Jodl, *op. cit.*, p. 616, nota 55.

XXXII „Pentru o ființă în stare să constituie noțiuni generale despre lucruri, nu sunt obiecte de înclinare numai lucrurile exterioare, ci și faptele și pornirile sufletești...”

Astfel, prin mijlocirea facultății de reflexie, apare un afect de un fel nou, față de înseși afectele resimțite, care devin astfel obiectele unei noi plăceri sau neplăceri.”

Inquiry, trad. germană, p. 16.

Acest fel de a înțelege moralitatea, nu ca ceva exterior conștiinței omenești, nu ca o conformare a faptei cu o lege impusă din afară, ci ca o potrivire a ei cu sentimentul lăuntric, e prima trăsătură caracteristică a conceptului de moralitate la Shaftesbury. Ea se opune hotărât părerii filosofilor care afirmă că moralitatea are un caracter impus omului de modă, sau de societate, în special părerii lui Hobbes, și dă eticii un caracter socratic. În loc ca omul moral să apară ca un păzitor de rânduieli, el va apare mai ales ca o ființă preocupată de împăcarea cu sine.

Strâns legată de caracterul intim al moralității stă a doua însușire a ei: caracterul nemijlocit de reacție directă. Împotriva lui Hobbes și a lui Locke, care tăgăduiesc caracterul originar al sentimentului de valorificare, afirmând că acesta ar fi rezultatul chibzuit al experienței, Shaftesbury va argumenta, arătând că norma de conduită nu izvorăște din reflecția asupra consecințelor vătămătoare ale faptelor omenești^{XXXIII}, ci dintr-o evidență interioară, care atrage asentimentul imediat al ființei făptuitoare, să zicem dintr-o „încleșcare” de un fel nou a acestei ființe. În acest sens, Shaftesbury va demonstra, împotriva lui Hobbes, că sentimente de felul rușinii nu pot izvoră în nici un caz din teama de consecințe^{XXXIV}. La fel, ideea unei „stări naturale” originare, de „luptă a tuturilor împotriva tuturilor”, din care omul n-ar fi ieșit decât reflectând asupra mizeriei sale, apare de negândit^{XXXV} lui Shaftesbury, înclinarea omului către semenii fiind conaturală acestuia.

Deși interior și nemijlocit, asentimentul lăuntric, care înclină spre sentimentele generoase, nu e arbitrar. Tot împotriva lui Hobbes, care afirmase că bine și rău, drept și nedrept, nu sunt decât nume^{XXXVI} pentru ceea ce îngăduie sau nu norma

XXXIII Friedrich Jodl, *op. cit.*, p. 278.

Evidența interioară a binelui și răului nu este, la S., o evidență sui generis, ci rezultatul introspecției de care S. nu se poate îndoi. Certitudinea indiscutabilă pe care S. o acordă evidenței interioare vădește legătura poziției sale gnoseologice cu aceea a lui Descartes și a fenomenologilor de astăzi. Spre deosebire de cei din urmă, care, pentru a înlătura orice posibilitate de îndoială, recurge la ipoteza suplimentară a verității divine, S. exclude, ca și cei din urmă, însăși posibilitatea îndoielii de cele descoperite prin introspecție.

„De-am împinge oricât de departe scepticismul — zice el — și de ne-am îndoi, dacă putem, de totul dimprejur, de ceea ce se întâmplă cu noi nu ne putem îndoi. Simțirile și afectele ne sunt bine cunoscute. Ele sunt sigure, fie ce ar fi lucrurile spre care se îndreaptă. Pentru demonstrația noastră e fără interes cum se comportă lucrurile din afară, dacă sunt realități sau iluzii, dacă suntem trezi sau visăm. Căci visele rele sunt tot atât de tulburătoare, pe când un vis frumos (de n-ar fi viața altceva) trece ușor și fericit. În acest vis al vieții, dovezile noastre au aceeași tărie, socotelile și presupunerile noastre au același preț și obligația la virtute rămâne aceeași, oricum am privi lucrurile”.

Inquiry, trad. germană, p. 114.

XXXIV *Ibid.*, p. 277-278 și nota 58, p. 617, cuprinzând numeroase referințe; *Advice*, II 3 (I, 237), *Essay on the Freedom of Wit*, II, 2 și III, 4 (I, 62 și 84), *Moralists*, III, 2 (II, 270), *Inquiry*, I, II, 3 (II, 24).

XXXV [Friedrich] Jodl, *op. cit.*, p. 278.

XXXVI „Bine și rău nu sunt decât nume care desemnează pozele și aversiunile noastre, deosebite după firea, obiceiurile și învățăturile oamenilor și oamenii diverși nu se deosebesc numai în judecata lor despre înțelesul a ceea ce e plăcut și neplăcut... dar și a ce e confortabil și dezagreabil judecând în faptele vieții zilnice.” Hobbes, *Leviathan*, cap. XV în fine, cf. [Friedrich] Jodl, *op. cit.*, p. 602, nota 14.

pozitivă^{XXXVII} izvorâtă din voința arbitrară a stăpânitorului^{XXXVIII}, Shaftesbury afirmă, cum am văzut, că deosebirea dintre bine și rău se întemeiază pe natura lucrurilor. La fel și sentimentul interior al binelui și al răului nu face decât să integreze pe individul conștient unei rânduieli obiective, coordonând scopurile firii lui cu acelea ale naturii mai vaste a speței din care face parte.

„Pentru ca un individ să merite numele de bun sau virtuos, trebuie ca toate înclinările și afectele lui, tot felul său de a gândi și de a simți să fie potrivit binelui speciei sale, sau sistemului, în care e cuprins ca parte”^{XXXIX}.

Chiar dacă am tăgăduit binelui o existență externă, el subzistă ca existență subiectivă, și aplecarea spre el nu se poate înlătura decât pervertind sufletul omenească^{XL}.

Afirmația că sentimentul interior la fapta bună nu este întâmplător și arbitrar, ci corespunde unei rânduieli firești, ce pare că se impune conștiinței individului ca ceva deosebit de el, fără ca totuși să i se impună din afară, e de natură să surprindă, dacă ne gândim că toată încercarea lui Shaftesbury urmărește întemeierea moralității pe o spontaneitate subiectivă, independentă de orice constrângere. Totuși, ideea că, cu toate rădăcinile ei naturale, moralitatea implică o oarecare constrângere, ispitește gândirea lui Shaftesbury. De ea e legată și altă afirmație și mai surprinzătoare a acestuia, și anume că perfecțiunea morală e o chestiune de meșteșug, o creație artistică^{XLI}.

XXXVII „N-am et si naturae lex prohibet furtum, adulterium etc., et tamen lex civilis iubet invadere aliquid, non est illum furtum, adulterium etc.” Hobbes, *De cive*, XIV, 10, cf. [Friedrich] Jodl, *op. cit.*, p. 272 și nota 47, p. 602, nota 20.

XXXVIII „Regulae quibus definiuntur bonum et malum, licitum et illicitum a habente potestatem summam prescribendae sunt.” Hobbes, *Leviathan*, VI, cf. [Friedrich] Jodl, *op. cit.*, p. 602, nota 19.

XXXIX *Inquiry*, II, I, 1 (II, 51), cf. [Friedrich] Jodl, *op. cit.*, p. 272 și nota 47, p. 616.

XL „Același lucru se întâmplă cu obiectele morale și spirituale ca și cu corpurile obișnuite sau cu lucrurile ce cad în deosebite sub simțuri. De îndată ce mișcări, forme și raporturi de ale acestora sunt puse în fața ochilor noștri, rezultă în chip necesar frumusețe sau urâțenie, după chipul deosebit în care se potrivesc, se orânduiesc și se juxtapun părțile lor individuale. La fel, e de găsit în purtare și în făptuire, atunci când se înfățișează intelectului, o deosebire revelatoare, care corespunde regularității sau neregularității obiectelor”.

Și mai departe:

„Precum formele sau chipurile, culorile și tonurile lucrurilor sensibile plutesc în permanență, chiar și în somn, înaintea ochilor și lucrează simțurilor noastre, tot astfel stau în suflet, în orice timp, și nu mai puțin active, formele și chipurile obiectelor morale și intelectuale.

Față de aceste impresii și imagini înconjurătoare despre modurile de comportare, pe care sufletul și le constituie în chip necesar și le poartă peste tot cu sine, inima nu poate rămâne neutră ci ia partea uneia sau alteia. Oricât ar fi (sufletul, n. tr.) de fals și de stricat, găsește deosebirea de frumusețe și har dintre o inimă și alta, dintre o îndreptare a înclinărilor, o comportare, un simțământ și altele...”

Inquiry, trad. germană, p. 16 și 17.

XLI [Friedrich] Jodl, *op. cit.*, p. 280-281.

Cum se poate împăca afirmația spontaneității conștiinței lăuntrice cu această constrângere, în constituția conștiinței morale?

Moralitatea nu se poate impune din afară conștiinței, întrucât nu există în afara ei. Dacă ea are totuși o consistență proprie, care se impune asentimentului și nu atârână de arbitrarul acestuia, cu toate că în alt sens e constituită de el, aceasta se datorește legăturilor sale cu binele absolut și cu ordinea naturii. Cum am spus, ea nu e decât răsfrângerea în conștiință a unei rânduicli firești, care, subordonând bunătatea ființelor ierarhice esențelor, integrează fapta individuală ce tinde spre binele propriu binelui universal^{XLII}.

Acastă răsfrângere nu e însă o lege deosebită de legea individului, ci chiar legea acestuia, întrucât el nu e decât o parte a unei lumi mai vaste, binele fiind inclus în acela al totului din care face parte. Voind binele general, individul nu vrea decât propriul său bine, numai că acela e adevăratul său bine absolut, ci nu binele iluzoriu nălucit de aplecarea spre ale sale.^{XLIII}

Conținutul vieții sufletești e constituit din lupta pornirilor omenești pentru a pune stăpânire pe faptă. Ele tind spre fericirea altora, a individului, sau spre rău^{XLIV}. Ierarhia firească a lucrurilor vrea ca sentimentele care tind spre un mai mare bine să triumfe asupra celor rele, sau asupra celor ce tind spre un bine inferior. În fapt însă, se petrece în sufletul omenesc o năuceală, care-l face să-și prefere pe nedrept binele propriu^{XLV}. Tot zbuciumul din sufletul omenesc izvorăște din descumpănirea acestor afecte. Triumful moralității nu înseamnă, după Shaftesbury, decât împăcarea omului cu sine și cu lumea, prin alungarea pornirilor rele din suflet și supunerea sentimentelor egoiste de către cele generoase.

Acesta fiind conținutul conștiinței morale, meritul nu va fi, la Shaftesbury, decât caracterul unei conștiințe în care simțul moral alungă prin luptă pornirile rele și supune tot prin luptă egoismul altruismului^{XLVI}. Virtutea va fi, dimpotrivă, starea unei conștiințe în care înclinațiile altruiste biruiesc în chip firesc pentru că sentimentul moral a devenit înclinație spre bine^{XLVII} și subordonarea omului către scopul său firesc se face fără zbucium^{XLIX}.

Considerațiile lui Shaftesbury asupra stării conștiinței omenești în cursul acestei lupte deschid moralității o nouă perspectivă. Aceea a fericirii omenești.

XLII *Inquiry*, II, 1, 1 (II, 51), cf. [Friedrich] Jodl, *op. cit.*, p. 272 și nota 47 de la p. 616.

XLIII [James] Martineau, *op. cit.*, p. 499.

XLIV *Inquiry*, II, 1, 1 (II, 57), cf. [Friedrich] Jodl, *op. cit.* p. 273 și nota 50 de la p. 616.

XLV [James] Martineau, *loc. cit.*

XLVI *Inquiry*, II, 1, 3 (II, 57), cf. [Friedrich] Jodl, *op. cit.*, p. 274 și nota 54 de la p. 616.

XLVII [James] Martineau, *op. cit.*, p. 495.

XLVIII „Virtutea consistă în înclinarea proporțională a fapturii raționale spre obiectele morale”, definește Shaftesbury, cf. [James] Martineau, *op. cit.*, p. 495.

XLIX [James] Martineau zice: „acordul perfect al intensității sentimentelor cu valoarea lor”.

Ibidem.

Fericirea fiind starea în bine și plăcerea, simțirea acestei stări, integrarea armonică a finalităților aduce, o dată cu desăvârșirea, și fericirea în sufletul omenesc^L.

Tinzând către binele general, individul își realizează deci propria lui desăvârșire. Revenim, astfel, la aceeași idee de autorealizare a părții prin integrarea ei în finalitatea lumii întregi, care formează, în același timp, substratul naturii și substratul moralității, realizând puntea de trecere dintre una și cealaltă.

6. Am văzut că pentru Shaftesbury moralitatea are două rădăcini: 1) una e înclinarea firească spre binele semenilor; 2) alta e sentimentul intern de aprobare sau reprobare a pornirilor, care țin cumpănă între ele.

Deși bune prin natura lor, înclinațiile sociale nu ajung să constituie singure moralitatea, cât timp pornirile omului nu se reflectă în conștiință, cucerind aprobarea sau reprobarea forului său interior^{LI}.

Purtarea rezultată din înclinarea firească a omului spre semenii poate fi bună. Morală, merituoasă sau virtuoasă nu e decât purtarea rezultând din sentimentul de aprobare sau dezaprobare a conștiinței care însoțește pornirea elementară și judecă valoarea ei^{LII}.

Ce este însă această funcție internă care triază înclinațiile sufletului, supunându-le judecății sale, aprobând pe unele, reprobând pe altele, și prin care omul își realizează echilibrul interior?

Shaftesbury nu lămurește nicăieri lucrurile pe deplin.

Uneori vorbește de această funcție ca de un simț special, de o aprehensiune imediată a binelui și răului, „simțul moral”, așa cum va vorbi, mai târziu, Hutcheson^{LIII}.

Alteori, pare că o confundă cu alte funcții sufletești.

Texte numeroase vorbesc de ea ca de „gustul estetic”, de *simțul proporțiilor*, care descoperă urâtenia și frumusețea faptelor omenești. De unde și așezarea lui Shaftesbury printre eticienii estetizanti, de către unii^{LIV}.

L „Virtutea..., această însușire originală, așa de binefăcătoare oricărei societăți și omenirii, este de asemeni norocul și prosperitatea fiecărei ființe individuale, în special, și numai prin ea poate fi omul fericit; fără ea trebuie să fie nenorocit.

Astfel virtutea e binele fiecui și viciul răului fiecăruia.”

Inquiry, trad. germană, p. 115. Vezi, de asemeni: *Moralists*, II, 4 (II, 190), cf. [Friedrich] Jodl, *op. cit.* p. 281-282 și nota 65 de la p. 618.

LI [James] Martineau, *op. cit.*, p. 494, [Friedrich] Jodl, *op. cit.* p. 275.

LII *Inquiry*, I, II, 3, cf. [Friedrich] Jodl, *op. cit.*, nota 55, p. 616.

LIII [James] Martineau, *op. cit.*, p. 497.

LIV Sufletul „simte blândețea și asprimea, plăcutul și neplăcutul înclinațiilor. El găsește urâtul și frumosul, armonia și disonanța, tot atât de adevărate aci, ca și în ritmurile muzicale sau în formele și înfățișările exterioare ale obiectelor sensibile și nu-și poate reține admirația și încântarea, dezgustul și reprobarea pentru aceste obiecte mai mult decât pentru celelalte”.

Inquiry, trad. germană, p. 17. Vezi, în același sens: *Misc. Refl.* (III, 183) și *Moralists* (II, 422), cf. [James] Martineau, *op. cit.*, p. 497 și 498.

Alte texte vorbesc însă de rațiunea care dă subiectului activ noțiunea binelui și a răului^{LV}, în opoziție cu închipuirea.

Înțelesul atâtor texte deosebite e greu de strâns la un loc. S-ar putea spune cel mult că e vorba de o *facultate generală de discernământ al valorilor*^{LV1}: logice, etice și estetice, în *unitatea* lor, fără deosebită adâncire a raporturilor reciproce dintre aceste valori specifice^{LVII}, intermediară între „dreapta judecată” a lui Cumberland și „simțul moral” al lui Hutcheson^{LI}.

Acest concept se deosebește de *dreapta judecată* (*recta ratio* a lui Cumberland, cu care are totuși mare analogie funcțională, prin aceea că, spre deosebire de dreapta judecată, simțul moral nu alege tendințele după conformitatea lor cu o normă exterioară subiectului moral^{LVIII}. Norma lui e natura subiectului însuși.

E însă acest act un act de discernământ intelectual, o hotărâre arbitrară a voinței, sau tot o aplecare afectivă? Și aci, Shaftesbury șovăie, numindu-l cu vădită stângăcie „simțământul reflexiv”^{LIX}, voind parcă să-nsemne prin acest nume caracterul său dublu de sentiment și de judecată.

Este acest act măcar un act înăscut sau dobândit? De la Locke, Shaftesbury a învățat să se teamă de primul cuvânt. Va prefera deci să-i zică „conatural” firii omanești^{LX}. Am zice, fără șovăială, că e un sentiment „a priori”, dacă Shaftesbury n-ar adăuga în alt loc că e vorba de „*tactul*” format prin educație și cultură socială^{LXI} la fel cu „gustul” estetic. Nu e deci vorba de un „simț”, în sensul propriu al cuvântului, cum va deveni la Hutcheson.

Exegeții lui Shaftesbury observă cu drept cuvânt că psihologia sa a actului moral nu e foarte limpede^{LXII}. Abia urmașii săi, hedoniștii scoțieni și utilitariștii sau aprioriștii materialişti, vor încerca să o descurce. Dar tocmai prin nelămuririle ei, psihologia „sentimentului reflexiv” interesează istoria filosofiei, căci ele au făcut posibilă trecerea de la intelectualismul moral la etica afectivă.

Recapitulăm deci elementele concepției lui Shaftesbury asupra simțului moral:

1. Aplecările sufletești elementare sunt deosebite de sentimentul de aprobare sau reprobare lăuntrică ce le însoțește, ținând cumpăna între ele;
2. Acest sentiment e în

LV Valoarea și virtutea „atârnă de cunoașterea a ceea ce e drept și nedrept și de o întrebuintare a rațiunii care ajunge să asigure o dreaptă potrivire a înclinărilor”.

Inquiry, trad. germană, p. 20. Vezi, în același sens: *Advice*, p. III, sect. 2 (I, 218 și 228), *ibidem*, p. I, s. 2 (I, 127), *Misc. Refl.*, III, cap. 2 (III, 128), cf. [Friedrich] Jodl, *op. cit.*, p. 276 și nota 56 de la p. 617. La *Inquiry* (II, 53) trimite și [James] Martineau, *op. cit.*, p. 497.

LV1 *Moralists* (II, 414-415), cf. [James] Martineau, *op. cit.*, p. 497.

LVII [James] Martineau, *op. cit.*, p. 498.

LVIII Friedrich Jodl, *op. cit.*, p. 274-275 și 376.

LIX Harald Höffding, *Histoire de la philosophie moderne*, 2 vol., în 8°, Paris (Alcan), 1924, vol. I, p. 415.

LX *Letter to a Stud.*, *Scrisoarea a 8-a*, cf. [Friedrich] Jodl, *op. cit.*, p. 617, nota 60.

LXI James Martineau, *op. cit.*, p. 498.

LXII [Friedrich] Jodl, *op. cit.* p. 275.

același timp înclinație lăuntrică și judecată; 3. E un sentiment general de valorificare (logică, etică și estetică), conatural conștiinței omenesci, dar educabil.

7. Simțul moral se exercită asupra pornirilor sufletului omenesc. După scopul lor, aceste porniri sunt de trei feluri: 1) înclinări către semenii și către binele obștesc; 2) înclinări egoiste, spre căutarea de ale sale; 3) aplecări spre rău.

Pe cele dintâi Shaftesbury le consideră totdeauna bune și le numește firești^{LXIII}. Pe cele din urmă le consideră rele și le numește nefirești. Clasificarea de mai sus nu lămurește însă natura și valoarea sentimentelor egoiste. Sunt ele rele sau bune? Sunt ele firești sau nefirești? Problema e de cel mai mare interes, pentru că de ea atârână înțelegerea exactă a poziției lui Shaftesbury față de concepția lui Hobbes, pentru care numai sentimentele egoiste erau înclinări firești.

Examinarea primei și a celei de a treia categorii de înclinări confirmă cele știute despre identitatea dintre ce e natural și ce e bine la Shaftesbury. În cazul acestor înclinări, deosebirea binelui de rău se suprapune întocmai peste deosebirea dintre firesc și nefiresc. Dacă însă examinăm înclinațiile egoiste, lucrurile se complică. Textele lui Shaftesbury nu sunt clare și nici interpreții lor, de acord.

În ce privește bunătatea înclinațiilor omenesci, unii interpreți, socotind că pentru Shaftesbury aplecarea către alții, fără asentimentul *măsurat* al conștiinței, nu conferă acestora „moralitatea”, extind nevoia acestei „măsuri” și pentru a aprecia „bunătatea” înclinațiilor și afirmă că nici o afecțiune nu e bună prin ea însăși, ci numai proporționată altora. Sentimentele altruiste n-ar fi prin urmare nici ele bune în chip absolut, ci numai cu măsură^{LXIV}. Cu atât mai mult, sentimentele egoiste.

Cât privește caracterul firesc al sentimentelor, Shaftesbury recunoaște într-adevăr, uneori, că sentimentele egoiste sunt tot atât de firești și tot atât de necesare economiei organizației omenesci ca și cele altruiste. Ceea ce și face pe unii comentatori să afirme că Shaftesbury consideră sentimentele egoiste ca sentimente bune și firești^{LXV}. Totuși, în clasificarea pornirilor, Shaftesbury nu consideră firești decât înclinările sociale, ceea ce face pe alți comentatori să-i reproșeze inconsecvența de a nu le fi considerat firești^{LXVI}. Mai mult decât atât, împingând ideea la limită, acești comentatori nu șovăie să afirme că Shaftesbury ar fi trebuit să cuprindă și sentimentele vătămătoare în rândul înclinărilor firești^{LXVII}.

Pentru a da un răspuns lămurit nedumeririi de mai sus, să cercetăm de unde provine dezechilibrul tendințelor în sufletul omenesc și cum rezolvă judecata lăuntrică sentimentul reflexiv, diferitele cazuri ce rezultă din acest dezechilibru.

LXIII *Inquiry*, II, I, I (II, 57) cf. [Friedrich] Jodl, *op. cit.* p. 273 și nota 50 de la p. 616 [James] Martineau, *op. cit.*, p. 501.

LXIV [Friedrich] Jodl, *op. cit.*, p. 264, [James] Martineau, *op. cit.*, p. 501.

LXV [James] Martineau, *ibidem*.

LXVI [Friedrich] Jodl, *op. cit.*, p. 273 și nota 51 de la p. 616.

LXVII [Friedrich] Jodl, *op. cit.*, p. 273-274.

Moralitatea constând, pentru Shaftesbury, în alungarea din suflet a sentimentelor vătămătoare, nefirești și din potrivirea sentimentelor egoiste cu cele sociale, firești^{LXVIII}, dezechilibrul poate proveni: 1) din slăbiciunea sentimentelor firești; 2) din tăria celor egoiste sau 3) din prezența celor nefirești^{LXIX}.

În ce privește pornirile altruiste, dezechilibrul nu poate proveni din partea lor decât prin lipsa lor sau prin slăbiciunea care le face insuficiente să încline acțiunea în sensul lor. Niciodată dezechilibrul nu poate proveni din natura lor, deci nici din excesul lor atunci când reușesc să se impună conștiinței până la abnegație. Jodl se înșală deci când afirmă că excesul înclinărilor sociale ar putea tulbura echilibrul sufletesc și că ele au nevoie de „măsură” spre a fi bune. Sentimentul moral n-ar putea refuza adeziunea lui la o înclinare care ar împinge pe individ să se sacrifice pentru scopurile obștei. Pentru că, prin natura lui, binele general este supraordonat celui individual, pe care-l cuprinde în sine.

Pornirile nefirești, dimpotrivă, sunt rele prin firea lor. Simpla lor prezență în cugetul omenesc tulbură echilibrul sufletesc. De ce produc aceste înclinări tulburare în sufletul omenesc și de ce simțul moral refuză să-și dea asentimentul actelor inspirate de aceste tendințe? Pentru că, prin ele, făptuirea omenească e deviată de la scopul ei firesc, care este binele. Binele nefiind decât conformitatea finalității ființei individuale cu a întregii existențe și sentimentul moral permițând deosebirea imediată a binelui de rău, e firesc ca cugetul omenesc să-și refuze asentimentul unei acțiuni rele, nefolositoare nimănui.

Cât despre pornirile egoiste, ele tulbură echilibrul sufletesc numai dacă sunt prea puternice. De ce e dezechilibru când tendințele sociale sunt slabe și cele egoiste sunt tari și de ce simțul moral refuză să-și dea în acest caz asentimentul faptelor izvorâte din căutarea de sine împotriva binelui obștesc? Pentru că, în acest caz, pornirile care tind spre binele general nu au putere să se impună acelor care tind către binele individual, ci sunt subordonate acestora. Cum însă binele particular e, prin natura lui, subordonat celui general, ca partea față de tot, precumpănirea înclinațiilor egoiste produce o neorânduială a finalităților, ordinea scopurilor acțiunii fiind deosebită de ordinea ierarhiei existențelor corespunzătoare. Făptura preocupată de căutare a ceea ce nu e decât un bine particular dă preferință unui act mai puțin necesar, față de altul mai necesar; în loc să tindă spre binele general, care-l include și pe acesta, și face aparentul bine propriu, cu riscul de a face rău altora. Și prin asta își face, în adevăr, un rău.

Caracterul esențial al pornirii egoiste, din care izvorăsc cele mai multe neorânduiri în sufletul omenesc, e tocmai această orbire a omului. Ele nălucesc omului iluzia că, cedându-le, își poate realiza fericirea individuală, pe când în realitate, punând-o în contradicție cu binele general și pretinzând s-o realizeze chiar

LXVIII *Inquiry*, II, I, 3 (II, 57 și urm.), cf. [Friedrich] Jodl, *op. cit.*, p. 274 și nota 54 de la p. 616.

LXIX [James] Martineau, *op. cit.*, p. 274.

împotriva acestuia, faptele lui dobândesc un caracter monstruos, prin care își prepară singure ruina^{LXX}.

Din acest punct de vedere, se poate spune, cu drept cuvânt, că pornirile nu sunt în echilibru decât atunci când scopurile către care tind sunt în raporturile firești de ierarhie ale existențelor cărora sunt necesare.

Din cele de mai sus rezultă că, în justă interpretare, sentimentele egoiste nu sunt pentru Shaftesbury nici bune, nici rele în mod absolut; ci devin bune sau rele numai în raport cu ființele al căror bine îl urmăresc. Binele întregii existențe fiind singurul bine absolut, sentimentele egoiste sunt bune, atunci când căutarea de ele se potrivește cu voirea binelui obștesc; ele sunt rele, atunci când această căutare de sine se împotrivesc acestuia.

Dacă bunătatea unui lucru vine din conformitatea lui cu natura, din cele de mai sus rezultă că pornirile egoiste nu sunt, prin natura lor, nici firești, nici nefirești; ci devin firești, sau nefirești, după cum finalitatea lor e sau nu armonizată cu aceea a întregii existențe, adică cu binele tuturor.

Pornirile egoiste sunt firești și trezesc asentimentul lăuntric numai atunci când căutarea de sine se potrivește cu binele general, adică atunci când ea nu e decât un mijloc de a înfăptui fericirea altora.

Ele sunt rele și nefirești, adică potrivnice rânduielilor naturii, atunci când binele unuia singur se caută în detrimentul altora și mai ales al binelui general.

Shaftesbury are prin urmare dreptate să le numească uneori bune, alteori rele, uneori firești, alteori nefirești. Bunătatea și naturalitatea lor nu sunt însă niciodată absolute, ci totdeauna în relație cu finalitatea afectelor ce tind spre binele general.

Martineau se înșală deci când pune pe același plan tendințele sociale și cele egoiste la Shaftesbury, socotindu-le deopotrivă de firești și susceptibile a fi bune sau rele.

Dacă aplecările egoiste ar fi, la Shaftesbury, aplecări firești, cum pretinde Martineau că sunt, și Jodl, că ar trebui să fie, ele ar trebui să fie întotdeauna bune, pentru că, după el, tot ce e firesc e bun. Cum însă nu e acesta cazul, admiterea lor printre sentimentele firești ar compromite identitatea binelui cu natura lui.

La fel ar fi, dacă aplecările sociale ar putea fi bune sau rele, după împrejurări, cum crede Jodl, ci nu invariabil bune, cum sunt în realitate după Shaftesbury, căci, în acest caz, ar trebui să admitem răutatea unui lucru firesc.

Chestiunea poate fi pusă lui Jodl sub forma următoarei dileme:

... Dacă sentimentele egoiste sunt totdeauna firești; sau binele și natura sunt identice, și atunci binele nu mai e tot una cu aplecarea socială spre binele general —

LXX „Înțelepciunea care poartă și stăpânește firea a potrivit astfel lucrurile, încât binele personal și interesul fiecărei ființe individuale să corespundă tendinței spre binele general. Se oprește (o ființă, n. tr.) a face aceasta? Ea făptuiește direct împotriva ei înseși și încetează de a-și urmări propria fericire și bunăstare. Prin aceasta, (ființa, n. tr.) se dușmănește singură și nu poate făptui bine și cu folos pentru sine decât atunci când are un fața ochilor binele societății sau al totului din care face parte.”

Inquiry, trad. germană, p. 115. Vezi și [James] Martineau, *op. cit.*, p. 503.

ceea ce e contradictoriu; sau binele rămâne totuna cu aplecarea socială, spre binele general, dar atunci *binele* și *natura* nu mai sunt identice.

O asemenea înțelegere compromise deci concepția optimistă esențială a lui Shaftesbury, după care binele se identifică cu naturalul și socialul cu binele general.

Mai just vede lucrurile Jodl, când afirmă, după Harms^{LXXI}, că această concepție implică o înțelegere a naturii cu totul deosebită de aceea a lui Spinoza sau Hobbes. Dar atunci ne întrebăm: ce temei mai are obiecția lui Jodl, față de Shaftesbury, din punct de vedere al unei critici interne a concepției acestuia?

Eroarea celor mai mulți interpreți ai lui Shaftesbury, asupra acestui punct, vine din faptul că privesc armonizarea tendințelor la Shaftesbury în perspectiva interpretărilor hedoniste și utilitariste mai noi, ca o proporționare cantitativă a intensității afectelor, atunci când ea trebuie privită aristotelic, ca o acordare calitativă, sau ca o ierarhizare a lor, în ordinea generalității finalităților lor, altfel zis: ca o subordonare a aplecărilor egoiste față de cele sociale.

Numai această subordonare dă sentimentelor egoiste un caracter firesc, care smulge aprobarea sentimentului moral, pe când, dimpotrivă, imboldul lor împotriva tendințelor altruiste atrage reprobarea lor ca sentimente monstruoase.

Toată problema moralei ar consta deci în reintroducerea omului în ordinea firească a lucrurilor tulburată de libertate; prin înlăturarea sentimentelor nefirești și prin înfrânarea sentimentelor egoiste care iluzionează pe om asupra adevăratului său bine.

Aplecarea omului către binele semenilor n-ar fi astfel decât aspectul psihologic subiectiv al tendinței naturale generale, care subordonează binele părții față de binele întregului.

Iar moralitatea n-ar fi, cum am spus, decât realizarea binelui în lumea libertății.

8. Analiza de mai sus lămurește înțelegerea exactă a caracterului bun sau rău, firesc sau nefiresc, al pornirilor egoiste, după Shaftesbury.

Concepția sa lasă însă deschise alte două întrebări, căroră Shaftesbury nu le răspunde. Cea dintâi este problema răului. Cum poate omul, ființă firească, să simtă aplecări nefirești? Cum se poate ca, în firea presupusă nealterată, să sălășluiască germenul stricăciunii? Întrebarea s-ar putea pune și altfel. Cum se poate ca existența să tindă spre altceva decât să persevereze în existență? Cum poate ea dori un bun, fără ca prin aceasta să nu i se recunoască o deficiență organică, o lipsă esențială, din care tocmai izvorăște nu numai moralitatea, ci orice puțință de valorificare a ei ca bun? Sau poate ființa se dorește pe sine; dar atunci ar rămâne de explicat ce miraj transformă toată problema morală într-o goană iluzorie după stăpânirea a ceea ce ai deja? Shaftesbury nu vede această problemă.

A doua e problema libertății. Dacă firea împinge orice lucru, de la sine, spre binele general, cum poate tinde o ființă firească spre binele său propriu, împotriva acestuia? Altfel zis, cum e posibil celălalt miraj, orbirea egoistă, deșurubarea acțiunii

LXXI [Friedrich] Harms, *Formen der Ethik*, 1878, cf. [Friedrich] Jodl., *op. cit.*, p. 617, nota 59.

omenești din rânduiala naturală, după care orice ființă tinde în chip necesar spre binele său adevărat? Să fie ceva stricat în natura omului? Să fie legat de ceva din afară de natură? Oarecare reflecție ar îngădui poate răbdarea acestei probleme asupra celei precedente^{LXXII}. Shaftesbury nu răspunde însă nici la această întrebare.

Din cele ce s-au spus mai sus, se vede că muchia de care se poticnește gândirea lui Shaftesbury e întâlnirea dintre planul naturii și planul libertății.

De aci izvorăsc toate dificultățile interne ale filosofiei lui, care-l silesc succesiv:

1. Să substituie conceptului naturii reale, înțeleasă ca existență de fapt, ideea unei existențe necesare, care însă nu există în fapt, ci e numai o exigență — anihilând prin aceasta, fără să-și dea seama, toate pretențiile etice sale, de a se întemeia pe natură, în sensul existenței de fapt;

2. Să lase apoi nelămurită întrebarea dacă consimțământul interior este o înclinație, un instinct, sau o însușire dobândită prin cultură și prin educație;

3. Să lase nelămurită, în sfârșit, întrebarea dacă moralitatea este starea firească, un fapt înăscut al firii omenești, sau un produs artificial, un act de voință prin care omul își înseamnă un loc deosebit de al restului naturii¹².

După cum vor aluneca pe planul naturii sau pe planul libertății, urmașii lui Shaftesbury vor accepta unul sau altul din aceste caractere și-i vor reproșa, sau nu, felul de înțelegere a naturii.

Judecat în lumina intențiilor lui proprii, adică a voinței de a constitui un sistem de etică independent de orice transcendență, ne putem întreba dacă soluția lui, care nu constă în fond decât în dotarea naturii cu atribuțiile divinității, pentru a-i putea atribui originea unei facultăți paradoxale, este într-adevăr realizată?

Piatra de poticnire a sistemului, ceea ce rămâne neexplicat lui Shaftesbury, și creează dificultăți la toate articulațiile gândirii sale, este *faptul libertății*, care introduce prin definiție în natură răul, sub dubla formă a neorânduiei afectelor egoiste și a prezenței aplecărilor spre rău. Cele dintâi constituie, în natură, o a doua natură (moralitatea), deosebită de cea dintâi, 1) prin faptul că ea face parte dintr-o lume în care poate fi dezarmonie, care dincolo nu este și 2) prin faptul că trebuie forțată spre a deveni „firească” în primul sens al cuvântului, deși este deja firească, după definiția lui Shaftesbury.

Prezența în sufletul omenesc a pornirilor nefirești este un fapt și mai grav, a cărei origine rămâne la Shaftesbury cu totul inexplicabilă, într-o natură care nu cunoaște răul.

Pentru a scăpa de contradicțiile pe care sagacitatea lui Mandeville nu va șovăi să le exploateze împotriva lui Shaftesbury — cu o ironie cu atât mai cruntă, cu cât va mânui arma de predilecție a arsenalului shafestburyan —, nu există decât o singură cale de ieșire onorabilă: revizuirea ideii de natură, prin separarea existenței de fapt,

LXXII Shaftesbury consideră într-adevăr înclinația spre rău tot ca o lipsă de măsură. [James] Martineau, *op. cit.*, p. 503. Ceea ce solidarizează obiecția privitoare la existența răului cu cea privitoare la libertate.

de existența ideală, și prin distincția categorică a domeniului naturii de acela al libertății, pe care va încerca să le realizeze Kant.

Cât privește psihologia concretă a actului moral, filosofia lui Shaftesbury păstrează un caracter dualist. Cele două rădăcini ale moralității: sentimentele sociale și consimțământul interior sunt acte deosebite. Cele dintâi sunt înclinări firești; al doilea, un act sufletesc sui generis, nu prea bine lămurit de Shaftesbury.

Că, metafizicește, pentru Shaftesbury „sentimentul reflexiv” nu face decât să exercite, în lumea morală, rolul pe care-l exercită în natură tendința firească a ființelor particulare de a-și subordona activitatea binelui general, tendință pe care o manifestă și sentimentele sociale — nu încape îndoială. Că totuși, psihologicește, celor două funcțiuni nu sunt identice, o dovedește însăși existența celei dintâi, menită să asigure, cu ajutorul constrângerii interioare, triumful celor din urmă, acolo unde acestea nu pot birui singure.

În această măsură, deosebirea e oare reală, sau nu e decât o părere nălucită de libertate, adică de conștiința posibilității de a faptui în dezacord cu sentimentul interior? Altfel zis, în ce măsură trecerea din domeniul înclinației firești în acela al judecății conștiente schimbă natura „sentimentului reflexiv”? Nici acest lucru nu e bine lămurit la Shaftesbury.

Din cauza acestei nelămuriri asupra naturii concrete a elementului central al filosofiei sale, opoziția dintre cele două rădăcini sufletești pe care se întemeiază moralitatea la Shaftesbury se va accentua la urmașii acestuia, dând naștere la două tipuri de etică, cu totul deosebite.

De o parte, sentimentalistii scoțieni, ca Smith, urmați mai târziu de Schopenhauer, vor accentua importanța sentimentului, făcând să depindă moralitatea direct de înclinația către semenii. Cel dintâi va prefăce simțământul moral în *simpatie*; iar *judecata de valoare* va deveni privirea „spectatorului imparțial”, care judecă gradul de generalitate al acestei simpatii. Al doilea va reduce moralitatea la simțământul de compătimire, în care individul, rupt de întreg și pus ca existență separată, își neagă cu totul voința de a trăi distinct. De cealaltă parte, utilitariștii Price¹³, Butler¹⁴ și după ei Bentham¹⁵ și Mill¹⁶, cu toată posteritatea lor, vor concentra preocupările lor exclusiv asupra *planului judecății de valorificare* și, neglijând natura motivelor, nu se vor ocupa decât de raportul lor în procesul deliberării, pregătind astfel teoriile echilibrului tendințelor lăuntrice, de la forma bugetului moral al lui Bentham, până la aceea a utilității marginale a lui Bawerk, Jevons¹⁷ și Pareto¹⁸.

Între unii și alții, Hutcheson va căuta să țină cumpănă, definind, pe de o parte, simțul moral ca pe o funcțiune cu totul deosebită și adâncind, pe de alta, conceptul de armonie dintre aplecarea spre binele propriu și cea spre binele general.

Astfel, gândul lui Shaftesbury va domina cea mai desăvârșită întruchipare a eticei englezești și își va ramifica influențele în toate direcțiile filosofiei morale, până în zilele noastre.

ETICA LUI KANT

POZIȚIA MEA PERSONALĂ FAȚĂ DE SEMINAR

Profesorul — care îndrumă toate lucrările acestui curs și ale institutelor anexe — a socotit necesar anul acesta un seminar despre Kant.

Și, însărcinându-mă să-l fac, m-am găsit nevoit să precipit o răfuială pentru care mă pregăteam de mult, dar pe care aș fi voit s-o amân, nesimțindu-mă încă îndeajuns pregătit pentru ea.

Vă mai sunt dator o explicație în legătură cu poziția mea față de obiectul acestui seminar.

Pentru că, în definitiv, tot ce facem în viața noastră nu are preț decât în măsura în care ne punem noi înșine în joc, sunt dator să vă previn de la început:

Nu sunt kantian și, dacă mă ocup de Kant, nu o fac din aplecare lăuntrică, ci din obligație profesională.

Mă socotesc printre neorealști, alerg după un intuiționism moral pe care nu-l aflu decât cu greu, mă interesează mai mult ce este, decât ce și cum izbutesc să știu ce știu.

Nu cred că gândirea kantiană e sortită să redevie la „modă”, cu toate că spiritul românesc oscilează capricios, în salturi, și că unele semne de mimetism ne readuc înaintea mirosul oricărui parfum democratic, propice reluării speculațiilor kantiene.

Nu sunt nici un democrat și nici nu sunt obișnuit să-mi schimb orientarea după vânt, ca sfârlezele.

M-am născut într-o epocă ce se închina libertății și care a călcat-o în picioare. De ce v-aș ascunde că nu mai cred în ea? Dar iarăși, de ce v-aș ascunde că, în fundul sufletului, amintirea ei a rămas ca o făgăduială neîmplinită, și de neîmplinit în lumea de aici.

Dacă aș fi putut face ceea ce voiam eu să fac, aș fi ales ca texte de comentat în acest an câteva texte de înțelepciune morală și politică românească ori populară: *Sfaturile lui Neagoe Basarab*... ori înțelepciunea morală și politică a *Alexandriei* — pe care aș fi voit să le compar cu *Il Cortegiano* al lui Baldassar Castiglione, ori cu *Omul de curte* al lui Baltasar Gracian, sau cu *Testamentul politic* al lui Richelieu — texte în care trăiește, prin filoane diferite, o aceeași vână filosofică europeană, răsfărântă în chinurile altui suflet național.

Sau vom comentați astfel toate textele uitate și din punctul de vedere al oportunității Seminarului într-un moment în care, mai precis de toate, se cere să vedem clar și, în folosirea lui, din altă, singura filosofare la ale noastre ne poate aduce înțelegerea.

Textul lui Kant nu e pentru mine decât un text străin, care — cu toată atracția pe care o exercită la noi — nu poate fi salvat al nostru.

Necesia traducerilor lui este cel puțin o indicație.

Nu s-a putut apărea deci să se scrie la limba în acest an, cu textul cu care mi-am putut să încep răsunând la mine.

Teoretic, pentru o eveniment în care nu știu unde vom ajunge!

De ce să rog este numai să pleacă cu adevărat, să părăsească rădăcina voastră propriu și să se lase din ea de mână, de țară. Dar să nu adormiți nici o clipă. Cu ochii pe căminul, să se întindă de pe tot ce se vede pentru că nu e destul de lămurit.

Dacă se spune toate acestea, este pentru a vă lămurii la ce gen de colaborare vă invit.

Nu e vorba să disociem un text mort, ci să ne răluim cu el.

Textele deosebite de filosofie nu s-au adăptat acest privilegiu — necușor — de a scrie despre propria raționalitate cu toate mijocurile sau altuia, cât de neobișnuit față de ele.

Dar când textele filosofice n-ar scrie la asta, nu vedem la ce ar servi.

OBIECTIVELE SEMINARULUI

Sarcina noastră va fi înțelegerea în acest Seminar.

1. Vom încerca, în primul rând, să înțelegem, în miezul ei și în mediul ei propriu, înțelegem și înțelegem la Kant.

2. Vom înțelega apoi instrumentele cu ajutorul cărora vom putea pătrunde mai adânc în înțelegerea, în corelația gândirii la Kant.

3. Vom scrie comentarii asupra lucrărilor, în acest an, cea dintâi din operele în care Kant dezvoltă sistemul său de gândire morală: *Fundamentul metafizicii dreptului*, care aparține lucrării *Principiile metafizice*, în al 62-lea un al vieții dascălului și în al 5-lea an de la începutul său. Vom scrie pe care o convingere pentru el aparțină Criticii rațiunii pure.

Și dacă ne va mai rămâne vreme, vom încerca să începem un soi de index al *Tratatului morale practice*, în general lucrarea făcută de Gellson cu privire la *Discursul asupra metodei* al lui Descartes.

În legătură cu un text introductiv, ca acela pe care ne propunem să-l comentăm împreună în Seminar, vom adăuga — pe cât vom putea — textele corespunzătoare din

intreaga operă de filosofie morală kantiană, așa încât, pe de o parte, să urmăm, în textele, evoluția gândirii lui, unde este;

iar pe de altă, să creștem — prin colaborarea noastră —, dacă vom izbui, un instrument de lucru care să prelătească și celor ce vor veni mai târziu să se înțeleagă cunoscută cu cunoștința gândirii kantiană.

INFLUENȚELE SUFERTE DE GÂNDIREA LUI KANT

Pietismul

Ana Reghina Reuter (Mama)

și

pastorul Schulz.

Cultura religioasă interioară a inimii

sprijinită pe doctrine,

opusă dogmatismului

și ritualismului.

Pentru Spencer și Wolff,

ca precursori ai curentului de idei care a dus la dezvoltarea

pietismului cu

raționalismul leionizian,

vezi:

Delbos V., *La Philosophie pratique de Kant*, p. 2-33.

Cultura clasică

(Nu s-a insistat încă ajuns asupra ei, decât formal: *Cantius*)

Două elemente:

1. *Stoicismul*: a) Conștiința lumii guvernate rațional; b) Opoziția natură — voiață.

b) Diviziunile generale ale filosofiei: canonică, metafizică, logică, fizică, politică, juridică, economică, istorică.

2. *Epicureismul*: (Cicero?): a) Preocuparea cu viața prezentă; b) Atoismul și doctrina înclinării. Libertatea interioară a sufletului la legea naturii prin abstragere.

LEGEA, NATURA, RAȚIUNEA, DIVINUL ȘI LIBERTATEA LA STOICI

Kant și stoicismul,

Ascendări: Lupta voioșiei raționale contra pasiunilor.

Diferențe: La stoici „pasiunile sunt contrare rațiunii și naturii”² (Di[ogenes] La[ertios], VII, 110).

La Kant, dimpotrivă, voința rațională iese din natură (e numenală).

Formalismul moral — profestat numai de Ariston din Chios, care rupe aici cu tradiția stoică, așezând virtutea și viciul în afara actelor prin care se împlinesc.

Viața după rațiune e, pentru toți ceilalți stoici, viața după natură.

Dar principiul ei e alegerea voinței libere, nu instinctul.

Pasiunea nu e un apetit natural, ci „o mișcare a sufletului contrară naturii”.

λογος καὶ παρὰ φύσιν ψυχῆς κίνησις

(logos kai parà phýsin psichés kinesis)³ (Di[ogenes] La[ertios], VII, 110).

„Aversa a recta ratione, contra naturam animi commatio” (Cicero, *Tusculanae*, IV, 6). „E un act de rațiune degradată, o judecată falsă.”

Legea morală e dreapta rațiune naturală. „dreapta rațiune prescriind ce trebuie să faci și oprind ce nu trebuie să faci”.

„Lex est ratio summa, insita in natura, quae iubet ea quae facienda sunt prohibet quae contraria” (Hrysip, în Cicero, *De legibus*, I, VI).

„Ducum volenteur fata, volenteur trahunt” (Sen[eca], *Trag[ediile]*).

„Cunoașterea ordinii divine în lume înclină voința să se supună.”

Ordinea lumii e necesară: faptele naturii și ale istoriei constituiesc un lanț de necesitate, cărora destinul le-a slăbit inelele și pe care întâmplarea nu le poate rupe.

Dar Dumnezeu nu ne silește cu forța; ci cu rațiunea. Domnia providenței este a dreptății. Nu i te opui.

„Deo parere, libertas est”⁵ (Seneca, *De vita beata*).

— Nu e nimic căruia să-i fii stăpân?

— Nu știu.

— Poți fi silit să aprobi ce e fals?

— Nu.

— Cineva te poate sili să vrei ce nu vrei?

— Poate: amenințându-mă cu moartea, ori cu închisoarea, mă silește să vreau.

— Dar dac-ai disprețui moartea și închisoarea, te-ai mai îngrijora de aceste amenințări?

— Nu.

— Să disprețuiești moartea e în puterea ta?

— Da.

— Voința ta e liberată.” (Epictet, *Convorbiri*, IV, I, 68).

Totuși, la unii apare deci libertatea sufletească ca o liberare.

Doctrina libertății la Epicur

„E mai bine să crezi fabulele despre zei, decât să fii robii fatalității fizicienilor.

Căci fabula ne lasă nădejdea înduplecării zeilor cinstindu-i, dar nu se poate îndupleca nevoia.”⁶

απειρεσις των τιμωραρχων

(aparaisteton tēn anankēn) (Epicur: după Diogene Laertiu, X, 134).

„principium quoddam quod fatis foedera rumpat,
Ex infinito ne cuiusquam causa sequatur?”

(Lucr[etiu], *De rerum natura*, II, 254-255,

„Cum să aflăm un principiu în stare să rupă lanțurile soartei și care să împiedice cauza să urmeze cauzei, la nesfârșit?

„Spre a scăpa de determinism, Epicur închipuie în atomi o putere spontană de a se mișca ei înșiși — analoagă aceleia a cărei realitate o încercăm (simțim) prin experiența despre noi înșine.”⁸

ὅπως τὸ ἐφ’ ἡμῶν ἀπολήται⁹

(hopos to eph’ hēmōn apolētai) (Plut[arch], *De Sollert[ibus] anim[is]*, 7.)

„Că sufletul însuși n-are în sine o necesitate lăuntrică, în toate faptele de împlinit, și că, învins, el nu e silit să pătimească totul și să rămâie pasiv — iată ce împiedică denepătrunsa declinare a principiilor tuturilor lucrurilor, cărora nu li se poate determina, prin calcul, nici locul, nici timpul.”¹⁰ (Lucr[etiu], *De rer[um] nat[ura]*, II, 290, ș. u.)

Id facit exiguum clinamen principiorum
Nec regione loci certa nec tempore certo.

(Ibidem, II, 292-293)

„Din voință și din spirit porcede, mai întâi, mișcarea: de acolo este răspândită în tot trupul și în mădule.”¹¹ (Lucr[etiu], *De rer[um] nat[ura]*, II, 284).

Libera per terras unde haec animantibus exstat,
Unde est haec, inquam, fatis avolsa potestas
Per quam progredimur, quo ducit quemque voluntas¹²,
Declinamus item motus nec tempore certo
Nec regione loci certa, sed ubi ipsa tulit mens?

(Lucr[etiu], *De rer[um] nat[ura]*, II, 282-283)

Noi declinăm și noi mișcările noastre,
fără să se poată determina dinainte
nici timpul, nici locul din spațiu,
dar cum ne-a dus acolo chiar spiritul nostru.”¹³

„De o parte, necesitatea e iresponsabilă; de alta, întâmplarea e nestatornică; dar libertatea e fără stăpân, și dojana, ca și potrivnica ei, o însoțește firesc.”¹⁴ (Epicur [după] Diog[enes] Laert[os], X, 133.)

„Epicur susține, cu Aristotel, că din două propoziții contradictorii privitoare la un eveniment viitor, nici una, nici alta, luate în parte, nu este în chip necesar adevărat.”

Știința matematizantă
Newton prin

Martin Knutzen.

Cunoștința exactă despre lume, obținută prin:
experiență (intuiție calitativă a existenței)

și prin
matematizarea ei (raționalizare cantitativă a regularității acesteia).

Raționalismul leibnizio — wolffian
din *Monadologie*

1. Ideea dinamică de forță, susceptibilă de raționalizare, explicând legătura
matematicii cu experiența (mișcarea și materia).

2. Optimismul moral: lucrurile sunt bune, privite în ansamblul lumii.

Sentimentalismul estetic și moral

german: Baumgarten.

Englezesc: Shaftesbury,

Hutcheson,

Hume.

Francez: Jean-Jacques Rousseau.

Doctrina gustului estetic,

a simțului reflexiv moral

și a

conștiinței morale libere și raționale a voinței omenești.

Scepticismul empirist

Hume

(Locke).

Caracterul empiric, obișnuit al pretinselor idei ale rațiunii: substanța și
cauza.

(Caracterul sintetic al ideii de substanță).

(Contra) *Instituționismului spiritualist al lui Swedenborg.*

Pretenția spiritului de a intui ființe suprasensibile e falsă.

Creațiile imaginației, coerente, luate drept realitate.

În metafizică, cugetarea face la fel: creează iluzia transcendentă.

A doua influență leibniziană:

Cea din *Nouveaux Essais sur l'Entendement humain* a lui Leibniz.

Reacția contra intelectului pasiv („Nisi ipse intellectus”).

Caracterul legislator al cugetării. Necesitatea ideilor rațiunii.

PLANUL PE CARE STĂ CERCETAREA VIETII ȘI OPEREI KANTIENE: AVENTURA INTERIOARĂ

„Vita Cartesii res est simplicissima”¹⁵, scrie unul din primii biografi ai filosofului francez.

Același lucru poate fi spus, cu mai multă îndreptățire, despre viața lui Immanuel Kant.

În afara ridicării sale treptate în ierarhia universitară:

abilitare ca docent în 1755, cu o disertație leibniziano-wolffiană, în gustul
vremii: *Noua lămurire a primelor principii ale constituției metafizice*,

tribulațiile pentru obținerea unei catedre de logică și metafizică, ce i se refuză
15 ani în favoarea unui rival (Beck), pentru a i se oferi apoi trei catedre deodată:

profesorat, inaugurat în 1770, cu altă disertație liberă, *Despre forma și
principiile lumii sensibile și inteligibile*, care înscamă punctul de ajungere al
reflecțiilor sale anterioare și începutul unei orientări noi a gândului său.

O scrisoare de dedicație a unei opere către un ministru liberal (Zedlitz) al unui
rege mare, protector al culturii;

o pensie de la același rege al Prusiei, anunțată printr-o scrisoare a aceluiași
ministru;

o muștrare scrisă de la un alt ministru reacționar (Wöllner) al altui rege,
următor, îngust și autoritar, cuprinzând interdicția de a mai scrie despre unele materii
delicate,

la care Kant se va supune, exterior — cu o grabă care va dezamăgi pe
admiratorii lui Galilei ori ai lui Bruno — explicând, nu tocmai ca un erou al gândului,
că cugetarea nu-i poate fi oprită; dar expresia ei, da;

interdicție care va cădea, de altfel, cu moartea regelui care a dat-o și cu
schimbarea ministrului făptaș — care vor permite biografilor să deschidă în viața lui
un capitol: poziția lui Kant față cu reacția prusiană;

bucuria conversațiilor cu prietenii: în societatea aleasă, în care-l va duce
obligația de a da lecții;

la el, la masă, unde-și adună prietenii, spre a-și confrunta ideile cu ale lor — ori
la berărie,

ori în scris, cu discipolii entuziaști, Herder, Borowsky, Fichte, care vin pe jos
la Königsberg ca să-l vadă, dar cu care se mai ceartă și cărora refuză să le împrumute
bani,

ori cu adversarii săi de idei, care au simpatie pentru el, ca Hammann, dar care
se abținează să nu vrea să priceapă filosofia lui.

Efortul obstinat de a se sustrage oricărei influențe exterioare susceptibile de a-i
distrage atenția, de a-l emoționa ori de a-i întrerupe șirul gândurilor,

mergând până la cearta cu un vecin, ai cărui pomi înverziți îi ascund ceasornicul
turlei bisericii pe care s-a obișnuit să-l privească de la fereastră.

ori până la apostrofarea unui student căruia îi lipsește un nasture la haină, lipsă a cărui vedere îi împiedică șirul gândurilor,

întreruperea plimbării obișnuite, o singură dată, spre a ieși în calea curierului care aducea de la Paris vestea căderii Bastiliei;

uitarea de a se plimba — altă dată —, cufundat în citirea *Contractului social* al lui Rousseau,

concedierea unui servitor bătrân și devotat, pe care nu-l ajutau puterile, cu asigurarea unei pensii;

și stingerea treptată a puterilor trupului și minții către al 80-lea an al existenței, expirând pe buze cu expresia „Es ist gut”, adică „E bine”.

E aproape tot ce se poate aduna ca *întâmplări*, în această viață a unui dascăl singuratic, neînsurat, preocupat aproape numai de regularitatea funcționării stomacului șubred și de gânduri.

În existența aceasta singuratică, dezesperant de monotonă, între servitorul Lampe, prietenul Wassiansky, încadrată în obiceiuri atât de strict respectate, încât îngăduiau vecinilor să-și îndrepte ceasurile după clipa plecării și întoarcerii lui de la plimbare — s-ar părea că nu e loc pentru ceea ce am numit „aventură”.

Și totuși, ceea ce izvorăște pe planul gândului, din această existență, stârnește exaltările și admirațiile care am văzut că urmăresc geniile altor popoare până dincolo de marginile drepte judecări.

Ce să fie?

Suntem obișnuiți să vorbim de aventuri ca de niște pățanii pe care omul le suferă, în viața lui exterioară, făptuind.

Și, de aceea, curiozitatea noastră e satisfăcută, când viața unui om se desfășoară în episoade pe care le putem urmări și distinge: un Alexandru, un Caesar, un Napoleon.

Dar ce ar distinge curiozitatea noastră, intrinsec, în viața unui Immanuel Kant?

Și totuși, dacă ne uităm mai de aproape, vedem că viața omului în singurătate nu e susceptibilă de mai puține *întâmplări* ca a omului ce trăiește în afară.

Sunt în viața schimnicilor, de pildă, câteodată, exaltări, drame și aventuri care interesează ce e omenesc în noi — tot atât, dacă nu mai mult, decât soarta bățăliilor.

Cei care s-au ocupat de mistici — mai cu seamă de starea aceea greu de atins, la care ajungi după ce ai făcut să tacă toate glasurile lăuntrice — știu că starea care urmează tăcerii tuturilor glasurilor se aseamnă mai mult cu o bățălie, decât cu o aneantizare!

Fără a ne adânci până aci, în lupta pentru cucerirea noastră înșine, rămânând pe planul mai superficial al meditației conceptuale — putem noi spune oare că nu se petrec evenimente?

Care din noi n-a petrecut nici o noapte fără să poată dormi?

Care n-a simțit atunci, cu o greutate de piatră, tăria unui gând, înfipt fără voie (în sensul că neplăcut și nedorit), ca o așchie în realitatea noastră sufletească,

instituind rezistență hotărâtă împotriva asediului tuturilor demersurilor trupesti și sufletești făcute pentru a-l scoate?

Găsind batista Desdemonei în mâinile lui Jago, Othello spune numai o vorbă: „Cum?”

Și cine n-a reacționat în fața celui dintâi păr alb, pe care-l descoperi uitându-te în oglindă?

O *întâmplare*: răsturnarea unei trăsură hotărâște vocația religioasă a lui Pascal; și tot o *întâmplare*: un vis hotărâște orientarea filosofică a lui Descartes.

O întrebare pe care o pune Hume aruncă pe Kant într-o criză care ține șase ani și o slabă indicație a lui Locke îl pune pe calea unui răspuns pentru care îi vor trebui doisprezece.

Ce se *întâmplă* în lupta aceasta a eului omenesc cu *întâmplările* din noi?

Se *întâmplă* un proces ciudat: contactul cu ceea ce e altceva decât noi, care pătrunde în noi, lumea aceasta care nu suntem noi, lumea din afară, lumea cealaltă, luptă cu noi, ca să ne altereze substanța, să ne destrame în ea, să ne „fure”.

Această vecinic *nouă* și *alta* care este *întâmplarea* ne surprinde, ne tulbură echilibrul interior, ne schimbă, ne îmbie să ieșim din noi, ne atinge cu aripa deschizătoare de prăpastii a *noutății*.

Împotriva ghimpelui ei, împotriva neliniștii, a deșteptării reacționează eul nostru cu toată capacitatea lui de somn.

De somn obstinat, de refuz aventurilor și *întâmplării*, de fugă în fața griji și neantului pe care-l aduce în fața noastră această apariție a ființei.

Lupta rațiunii omenești se așază pe această linie a somnului.

Lupta rațiunii e o luptă pentru eliminarea neliniștii și a aventurii. E lupta pentru a avea dreptul la somn.

În fața rupturii pe care o introduce în noi apariția *noutății*, a nemaivăzutului, a celuilalt, ca totdeauna și ireductibil altul, omul reacționează dârz, procedând la identificarea, recunoașterea, banalizarea, punerea lucrurilor la locul lor, sub etichetă, așa încât să apară regulat, să nu mai surprindă, să nu mai nedumirească, să nu mai tulbure, să nu mai sperie.

Aruncând asupra celuilalt plasa asemănării, rațiunea omenească îl dislocă, îl dizolvă, îl asimilează, îl face una cu noi.

Și redobândind liniștea, o clipă tulburată de realitate, omul își reia liniștit visul și somnul.

Nu e numai *dogmatic* acest somn? Sau somnul e totdeauna *dogmatic*?¹⁶

Ținem firul, deci, al aventurilor lui Kant.

Ajuns acasă, așezat la masa lui de lucru, la lumina slabă a lumânării, în fața foilor mari de hârtie, mintea începe să-și depene nedumerirea.

Stranii sunt pentru noi aceste nedumeriri!

VIAȚA ȘI OPERA LUI KANT

Acest geograf, care ispitește cauzele cutremurelor, care cercetează temeiurile deosebirilor dintre rasele omenești ori scrie despre vulcanii din lună, ori despre influența ei asupra rotirii pământului — și, din aproape în aproape, concepe cea vastă frească a evoluției lumilor care este istoria naturală a cerului, în care anticipă cu puțin sinteza explicațiilor lui Laplace, cu care și-a legat numele, —

acest geograf nu a ieșit niciodată din Königsberg, mai departe decât până la lanurile câmpenești din vecinătate, la care-i plăcea să meargă în excursie, cu prietenii, ca, mai târziu, lui Eminescu cu Creangă, dar fără a uita vreodată de sine și de îndatorirea de a fi acasă la ceas fix, spre a nu trezi, credincioasei lui slugi Lampe, neliniște — ori pentru a-și prilejui nemulțumiri din partea stomacului șubred.

Dacă însă geograful nostru n-a mers la lume și n-a văzut niciodată, cum s-a spus, „un munte adevărat“ — lumea venea oarecum la el.

Königsbergul era, în vremea aceea, un loc însemnat de întâlnire a lumii nordico-baltice: capitală intelectuală a Prusiei și loc de refugiu și azil al protestanților persecutați odinioară în catolica Scoție — de unde se pare că s-ar fi tras și spița bărbătească a neamului său, după tatăl său, șelar de meserie, așezat în mahalaua șelarilor, care iscălea încă Cant, cu „C“, ceea ce făcea pe cunoscuți să pronunțe cu T, adică: „Țant“, după rostirea scoțiană (Kant și-a ortografiat primul numele cu Kappa, spre a marca desigur germanizarea lui).

Astfel, lumea a venit la el în chipul acelor subtile influențe biologice, care încrucișează sângele dintre rase: prin împerecherea tatălui lui, șelarul de origine scoțiană, cu mama lui, Anna Reghina Renter, nemțoaică get-beget.

Ori sub forma mai subtilă a influențelor sufletești pietiste, adică a acelei îndrumări esențiale protestante, a religiozității, către mișcarea lăuntrică a sufletului, spre elanul interior, în pofida dogmatismului socotit steril ori a ritului socotit moarte a sufletului.

Pietismul acesta — în care mureau cele din urmă elanuri ale unor exaltări din care se iscase, în secolul al XII-lea, franciscanismul, în al XIV-lea, mistica unui Meister Eckhart, Silesius ori Tauler, în al XVI-lea, pojarul răscolitor al Reformei luterane — aduna asupra sa însuși un suflet care nu mai era în măsură să domine sensul existențial al dogmei, ci care se lăsa copleșit de arhitectura rațională a ei; un suflet al cărui elan spre absolut nu mai era destul de curat și de mare, ca să însuflețească gestul ritual, înviindu-i semnificația vecinic nouă. E deci semnul unui suflet obosit, uzat, care se retrage din fața expresiei, pe care inefabilul din el nu-l mai poate cuprinde și care înconjoară parcimonios, ca mâna care apără lumânarea de Paște de suflarea vântului, pentru a împiedica să se risipească ultima pâlpâire a flăcării credinței.

Căci vânturile care suflă asupra Königsbergului, din apus ca și din răsărit, din miazăzi ca și din miazănoapte — vorbesc de vânturile înțeleșurilor, pe care le aduc năvalnic, cu ele, ideile și cărțile — suflă aprig.

Kant se naște o dată cu sfârșitul primului sfert al veacului al XVIII-lea (1724), al veacului pe care istoriografia ideilor l-a numit „secolul luminilor“.

Este secolul omului care se socotește liberat de prejudecățile secolelor trecute, de întunericul superstițiilor și al idolilor peșterii¹⁷.

Reforma spiritelor, inițiată de un Bacon și dusă la execuție de un Descartes, de un Spinoza, de un Leibniz, pare că va aduce triumful rațiunii asupra negurilor, a incoerențelor și a haosului, antrenând cu ea răspândirea ideilor de fraternitate omenească, de bunăvoință a tuturilor pentru toate și de progres nesfârșit.

De pe soclul pe care-l așază rațiunea, din demnitatea lui de ființă rațională, omul se instituie legislator al lumii. Rațiunea, scânteie divină, îl transformă însuși în Dumnezeu, făcându-l să monteze și să demonteze lanțul de cauze după care se mișcă ceasornicul îndreptat al naturii, cu care se simte frate consubstanțial.

Dumnezeul credincioșilor, Dumnezeul adevărat din Dumnezeu adevărat, e aruncat la marginile lumii, biet bobârnac inițial, care face de se mișcă comedia mare a lumii, după legi mecanice neschimbate.

Iar omul, la cârma lui, devenit el însuși mașină, își recaută demnitatea fie în tendința către un progres nedefinit, fie în aplecarea lui lăuntrică asupra propriei lui conștiințe, în care își descopere eminența, o dată cu oglindirea cerului.

E adevărat că tabloul acestei exaltări raționale cuprinde, prin colțuri, umbre.

Pe urmele setei de concret, a setei de experiență, vechiul nominalism englezesc sapă din umbră edificiul acestui panteon al rațiunii.

Ideile cele mai înrădăcinate ale acestei rațiuni, atât de înrădăcinate încât par înnăscute — ideea de Dumnezeu, de substanță, de cauză —, sunt denunțate a nu fi decât „deprinderi“ de felul idolilor peșterii.

Iar lumea, cu realitatea ei, iluzie solipsistă a subiectului care cunoaște. A fi nu înseamnă decât „a fi perceput...“¹⁸

Și dacă știința matematizantă triumfă cu Newton, nivelul coborât al spiritualității secolului al XVIII-lea apare vădit din faptul că niciodată, ca în acest secol de „rațiune“ și „lumini“, nu a înflorit șarlatanismul și nu au avut mai multă trecere în societate escrocii și aventurierii. Un Cagliostro, un Mesmer, un Swedenborg, un Conte de Saint-Germain, un Law — sunt exemplare tot atât de caracteristice pentru ce erau în stare să creadă oamenii acelui secol, pe cât sunt de caracteristici: un Voltaire, un Helvétius, un Holbach, un Rousseau, un Diderot ori un Chénier¹⁹, pentru ce erau în stare să gândească.

Să fie o legătură între sărăcia de conținut a gândirii și desfrânarea inimii?

Adevărul este că un alt aventurier al acestui secol: Cavalerul de Seingalt, mai cunoscut sub numele de Casanova, arată, în *Memoriile* lui, surprinderea pe care i-o face, în acest secol de rațiune și lumină, importanța ce se acordă pretinsului său dar de a ghici și facultăților sale taumaturgice.

„O ciudățenie caraghioasă mă umplea de bucurie; era ideea de a părea celebru în astrologie, într-un secol în care rațiunea și filosofia disprețuiau cu atâta dreptate această știință. Mă bucuram, în închipuire, văzându-mă căutat de capetele încoronate,

cele mai accesibile ideilor găunoase și superstițioase." (Memoriile lui Jacob Casanova de Scingalt, 8 vol, în 16°, Paris, Elammarion, vol. IV, p. 312.)

Ce se va petrece cu pietismul moștenit de micul Immanuel Kant de la mama sa și întărit de austeritatea directorului său de școală, pastorul Schulz, în mijlocul acestui vârtej, e ceea ce vom vedea.

Ajunge să vedem, către al 35-lea an al vârstei sale, pe tânărul Kant, care a făcut studii clasice serioase, devenit geograf și încercând să deslușească — în controversa iscată între ideile mecanice ale lui Newton²⁰ și cele dinamice ale lui Leibniz — „adevărata estimatie a forțelor vii” din corpuri.

OPERA²¹ KANT ȘI NEBUNIA LUI EMINESCU

Unul din biografii mai noi ai lui Mihai Eminescu reproduce — în cartea închinată vieții genialului poet — împrejurările însemnate de prietenii acestuia, care, mergând să-l vadă la casa de nebuni, au fost întâmpinați de el cu cuvintele:

„La uită-te cum seamănă Pasteur cu Maiorescu! Și tu semeni cu Kant. Bietul Kant! Mare om! Am învățat la el, la Heidelberg... Te rog să-mi aduci toate volumele lui... Eu semăn cu Schiller și cu Faust, al lui Goethe. Am să mă sinucid... Așa a făcut și Hamlet!... Mare om e Shakespeare! Ce tragedian!... Dar Kant! Unde mai găsești un Kant... A murit la 1885!... Am să vorbesc cu el!... Da, am să mă sinucid și eu ca Hamlet!... Am să-mi prefac viața în nimic și sângele în vin de Drăgășani!... Să mor! Și apoi — cu vinul să mă vindec!... Ce mare om e Kant!” (G. Călinescu, *Viața lui Eminescu*, în 12°, Buc[urești], Cult[ura] Naț[ională], 1932, p. 450—451.)

De-a lungul divagațiilor marii minți care se scufundă,

împletită cu tema sinuciderii și a tragediei,

și cu tema buciului mântuitor al viei,

alternând între compătimire și exaltare admirativă,

revine ca o obsesie: tema lui Kant!

În trei fețe:

— Mai întâi compătimitor: „Bietul Kant!”

— Apoi, curios, interogativ: „Ai cetit pe Kant? Să-mi aduci toate operele lui!”

— Și, la sfârșit, admirativ: „Mare om e Kant!”

Dacă chipul de a se exprima al unui geniu e plin de sens,

chiar când mintea lui o ia razna,

desigur că ceea ce ne destăinuiește oscilația atitudinilor profunde ale eului

eminescian, în fața filosofului nostru,

trebuie să fie reprezentativ pentru atitudinile pe care lumea obișnuită, lumea fără geniu, le îngână față de el; și în special lumea românească.

Adevărul e că acest Immanuel Kant apasă ca o obsesie, —

[nu] numai pentru mediul nostru filosofic românesc;

dar pentru întreaga cultură filosofică a lumii moderne.

Ori de câte ori mintea omenească se simte ceva mai ascutită, —

ori de câte ori inima se simte ceva mai la larg,

ori de câte ori una se apleacă spre cealaltă, să se-asculte și să toarcă acea muzică

a conceptelor din care se țese metafizica chiar după cei mai strașnici detractori ai ei, —

o mână aspră ne face semn din negură, spre o placardă pe care scrie:

„Es muß zu Kant zurückgegangen werden!” Adică: „Înapoi la Kant!”

Nu că zarca lui ar fi numai aceea a aripilor retezate.

Dimpotrivă. Această filosofie a iscat atât avânt, încât n-ar fi poate în afară de orice farmec ispita pe care o răspândește gândirea acestui filosof în câmpul culturii europene.

Să cetim, citând după d-l Petrovici, pentru ca astfel mărturia noastră să nu fie vinovată în vreun fel, ce scrie Léon Daudet despre această vrajă — evocând anii tinereții lui, în timpul cărora a luat prima oară contact cu gândirea filosofului de la Königsberg:

Citat Petrovici, *Viața și opera lui Kant*²², p. 9:

„Scriitorul Léon Daudet, zice d-l Petrovici în introducerea cărții sale despre *Viața și opera lui Kant*, deși revoltat față de «otrava» pe care a turnat-o filosofia germană în sufletul francez, nu se poate opri să mărturisească impresia extraordinară și vraja profundă pe care a simțit-o la școală, la primul contact cu filosofia lui Kant. Sunt cu atât mai prețioase confesiunile sale, adaugă d-l Petrovici, cu cât șovinismul său actual îl face extrem de pornit contra oricărei influențe germane.”

Vorbind, în scrierea sa *Les Idées en armes* (1933), de efectul celor dintâi inițieri în filosofia kantiană, L. Daudet scrie următoarele:

„Mi-ar fi greu să exprim farmecul profund, atracția dificultății învinse, care o aveau pentru noi aceste exerciții. Îmi părea că lumea exterioară, mutându-se pe planul conștiinței, capătă înăuntrul sufletului nostru o semnificație cu totul nouă, și că aveam să pășim din descoperire în descoperire. Ne exploram ungherele și cutele noastre interioare, ca pe o țară necunoscută, înconjurată de peisagii încântătoare. Niciodată în decursul existenței n-am mai regăsit această magie, această îmbătăre, această euforie, asemănătoare numai cu beția de opium, atunci când durerea dispare ca o regină mâniată, târând după dânsa un fâșait de mătase”. (Léon Daudet, *Les Idées en armes*, Paris, 1933, p. 143.)

La răspântiile cugetării, periodic, răbufnesc astfel, în cultura europeană, răfuielei sau întoarceri la Kant.

Am trăit una nu de mult în cultura noastră.

Și, ca și la Eminescu, am întâlnit, alternând, una din cele trei atitudini fundamentale ale poeziei noastre: compătimire, admirație sau curiozitate.

Pe oricare din aceste atitudini le-am împărtăși, în fundul gândului nostru propriu, —

e firesc ca la un seminar să nu poți împărtăși decât pe-a doua:

— Ai cetit pe Kant?

Întrebare pe care trebuie să ți-o pui prealabil, dacă vrei să ai drept să-l compătimești ori să-l admiri!

OBSESIA KANTIANĂ ÎN CULTURA FILOSOFICĂ ROMÂNEASCĂ

Într-o facultate de filosofie în care filosofia antică se studiază pe apucate și cea medievală mai deloc, iar cea bizantină chiar deloc;

într-o facultate în care, pentru a amănunți cunoașterea lui Platon ori a lui Aristotel, trebuie să urmărești seminariile de greacă;

într-o facultate în care un gânditor bizantin ca Psellos²³ este cu totul necunoscut, cu toate că tratatul lui de logică stă la temelia aceluia al lui Petrus Hispanus, care a dominat întreaga gândire scolastică;

și într-o facultate în care despre Corydaleu²⁴ nu aflăm decât tot din teze de filosofie — cu toate că sub influența lui și-a scris Cantemir cea dintâi *Logică*²⁵ ieșită dintr-o pană românească, —

există o adevărată obsesie pentru Kant.

Despre Kant mi s-au făcut, pe când eram, ca dumneavoastră, student la facultate, trei cursuri succesive de istoria filosofiei; singurele, de altfel, pe care le-am ascultat aci, din această materie: unul despre filosofia lui în ea însăși, altul despre precursorii și altul despre urmașii lui.

Între Descartes și Hegel se concentra la Kant, firește, tot interesul unei istorii a filosofiei, care voia să rămână modernă.

În acest timp, pe Platon trebuia să-l cetim singuri, pregătind examene pe cont propriu, cu dascăli care aveau „capriciul” să nu întrebe „după curs”, ci după: „Ce lecturi filosofice ai făcut în timpul anului?”

Obsesia aceasta a lui Kant în cultura românească nu e nouă.

Primele influențe

Bogdan-Duică („Sămănătorul”, 1904)²⁶,

Rădulescu-Pogoneanu („Convorbiri literare”, 1906)²⁷,

Petrovici („Revista de filosofie”, 1924)²⁸,

Torouțiu (1925)²⁹, Amzăr (1935)³⁰, Micu (1943)³¹

au încercat să determine natura și adâncimea influențelor kantiene în cultura românească.

Cea dintâi influență kantiană în cultura românească pare să se fi vădit, după Bogdan-Duică, în *Țiganiada* lui Ion Budai-Deleanu, carte stăpânită de duhul laicizant și antisuperstițios al *Religiei în marginile rațiunii*.

În filosofie, întâlnim influența kantiană mai întâi în cadrul acelei fermentații spirituale iscate în jurul Colegiului național de la Sfântul Sava, unde Gh. Lazăr (1821) și Eufrosin Poteca (1829) tălmăcesc cei dintâi, ascultătorilor, pe românește, și primul chiar după texte, se pare, al doilea după cursul lui Heinecke³² tradus în grecește de banul Grigorie Brâncoveanu, firul ideilor lui Kant.

Ei stârnesc preocuparea urmașilor lor: Laurian (1847)³³, Bănuțiu (1859)³⁴ și Cipariu (1861)³⁵, traducători ai kantianului filosof Krug, și ale căror concepții proprii înfloresc pe lujerul ideilor kantiene, prezentate uneori cu o impresionantă maturitate de expresie.

Influent aci este, mai ales, filosoful moral și politic.

A doua influență

O regăsim apoi, în a doua jumătate a veacului al XIX-lea, proiectată, de astă dată, mai ales pe planul filosofiei teoretice, sub influența reflexului provocat de chemarea „Înapoi la Kant!”, ce răsunase în universitățile germane,

în conștiința gânditorilor români formați acolo — care țâșnea din adânc, ca un lucru mai abscons și mai prețios decât filosofia la modă, dar de suprafață, a lui Arthur Schopenhauer.

Așa o aflăm printre maioreșcieni și, sub influența lui Maiorescu, îndeosebi la Mihai Eminescu, care, cel dintâi, se apleacă asupra textelor *Criticii rațiunii pure* pentru a o tălmăci, și pe care o imaginea:

... bătrânul dascăl, cu-a lui haină roasă-n coate,
Într-un calcul fără capăt tot socoate și socoate³⁶

și în al cărui deget mic s-ar părea că stă universul întreg, l-a înrâurit adânc,
mergând până la a atribui și dacilor nemuritori, pe care-i îndrăgea sufletul lui,
fiorul marii cosmogonii kantiene, în versurile știute:

Dar deodată-n punct se mișcă...
cel întâi și singur. Iată-l ...³⁷

Dacă cea dintâi traducere a lui Kant în românește pare a fi fost aceea a lui Lazăr, și pare să fi fost făcută oral, de la ea nerămânându-ne nici un text scris, a doua traducere, aflată în manuscris la Academia Română, este aceea a *Criticii rațiunii pure*, din care Mihai Eminescu a tradus: *Estetica transcendentă* și *Analitica conceptelor și a principiilor*, din *Logica transcendentă*, ca și capitolele finale ale *Metodologiei transcendentale*, despre care ne-a informat, în 1906, d-l Pogoneanu prin „Convorbiri literare”. Se pare că d-l Perpessicius lucrează la publicarea ei³⁸.

Traduceri

Cu generația domnului Motru studiile kantiene intră pe un făgaș mai concret și mai pozitiv. Se încep traduceri și monografiile privitoare la viața și opera filosofului.

Astăzi: kantienii³⁹.

Traducerea operelor lui Kant s-a împlinit, mai ales după războiul trecut, de către pleiada cercetătorilor în ale filosofiei, care au luptat și luptă să dea culturii românești toate instrumentele de care are nevoie.

Și tot în această perioadă apar primele lucrări de sinteză asupra vieții și operei lui Kant, în românește.

Din traduceri publicate există astăzi, datorită d-lui prof. Brăileanu, traduse două din cele trei *Critici*:

1. *Critica rațiunii pure*, la Casa Școalelor;

2. *Critica puterii de judecare*, la Academie, din care tradusese o parte: *Analitica frumosului* și d-l Ghernicea de la Galați;

3. A treia, *Critica rațiunii practice*, a fost tradusă de Amzăr și Vișan, la Casa Școalelor.

Prolegomena a fost tradusă de d-l M. Antoniadă, la Cultura Națională.

Introducerea la metafizica moravurilor s-a tradus tot de d-l Brăileanu, la Casa Școalelor.

D-l Noica a tradus disertația inaugurală a lui Kant despre *Forma și principiile lumii inteligibile* și

Prima introducere la Critica judecării (Fundatiile Regale).

Fragmente din *Religia în limitele rațiunii* au fost publicate în edituri diverse, de A. Sulcină și A. A. Luca.

D-l Buțureanu a tradus *Tratatul de pedagogie*; și, acum, de curând, tot d-l Brăileanu a tradus câteva tratate minore: asupra istoriei universale, luminilor, păcii eterne etc.; ultimul fusese tradus și de Gorun.

Dintre istoricii contemporani români ai filosofiei,

d-l Petrovici ne-a dat, în 1936, o *Viață și opera lui Kant* — refacere a prelegerilor sale din anii 1935/36⁴⁰,

d-l Djuvara ne-a dat o *Viață a lui Kant*⁴¹ și are în preparație un *Comentar al Criticii rațiunii pure*,

d-l Florian ne-a dat, în *Îndrumarea sa mai veche în filosofie*, pagini asupra lui Kant și volumul al II-lea din *Istoria filosofiei moderne*, publicat de Societatea Română de Filosofie, de asemeni⁴².

Concepții

O concepție filosofică originală asupra naturii, întemeiată pe principiile filosofiei kantiene, a dezvoltat deci d-l profesor Rădulescu-Motru, în *Elementele sale de metafizică*.⁴³

Cu *Încercările de metafizică* ale domnului Motru, făcute, cum ne atrage chiar d-sa atenția, „pe baza filosofiei kantiene”, pășim pe un teren nou.

Acela al filosofiei românești originale, care se desfășoară pe făgașul gândirii kantiene.

Am mai întâlnit acest fenomen în prima fază a influenței kantiene, dar acolo influența se manifesta mai ales în domeniul moral și politic și ținea de mișcarea generală a ideilor vremii, Kant fiind angrenat în întregul aparat al ideilor veacului.

Aci, însă, influența se manifestă în țesătura adâncă a sistemului ideilor teoretice.

O concepție de filosofie juridică originală, tot pe baze kantiene, a dezvoltat d-l profesor Mircea Djuvara⁴⁴, unul din cei mai distinși kantieni în viața ai culturii românești.

O sociologie, pe baze oarecum neokantiene, a crezut că dezvoltă și D. Gusti, la începuturile dezvoltării doctrinale a filosofiei sale.

O confruntare a kantianismului cu doctrinele politice recente a încercat d-l Brăileanu, în studiul recent publicat asupra lui *Kant și noii ordinii europene*, în fruntea traducerii operelor sale minore despre istorie.

De pedagogia kantiană s-a ocupat d-l Narly⁴⁵.

Comentarii kantiene, pe probleme speciale, au făcut:

d-na Alice Voinescu-Steriad⁴⁶, care și-a făcut teza asupra interpretării lui Kant de către filosofii din școala de la Marburg;

și d-l Marin Ștefănescu⁴⁷, asupra dualismului dintre realismul și teismul lui Kant.

O metafizică personalistă idealistă a încercat să fundeze, în ultima vreme, d-l Micu⁴⁸, asistent al acestei facultăți.

O poziție antikantiană a dezvoltat, în cultura românească, d-l Negulescu, din p[unct] d[e] vedere nominalist și empirist, în *Critica apriorismului*⁴⁹.

Critici față de kantianism a dezvoltat și d-l Petrovici, din punctul de vedere al oarecărui neorealism, în discuție cu d-l Brunschvicg, la Congresul de filosofie de la Paris, din 1937.

O altă opoziție categorică față de orientarea antropologică a eticei kantiene a dezvoltat Nae Ionescu, în *Notă asupra rațiunii practice*, publicată în fruntea traducerii *Criticii rațiunii practice* de către Amzăr și Vișan.

Ea a fost criticată de d-l Brucăr, în „Revista de filosofie”, prin 1934/35, căruia mi-am îngăduit să-i răspund.⁵⁰

Două studii remarcabile, după mine cele mai frumoase ce s-au scris în cultura noastră asupra lui Kant, se datoresc d-lui C. Noica, unul despre *Problema lucrului în sine la Kant*, în *Concepte deschise în istoria filosofiei*; altul: *Două introduceri și o trecere spre idealism*, la Fundatiile Regale, în 1943, atingând articulațiile esențiale ale sistemului.

De asemeni, teza d-sale de doctorat: *Schiță pentru istoria lui cum e cu puțință ceva nou*⁵¹ este o istorie a problemei istoriei judecăților sintetice a priori.

MAX SCHELER (1874-1928)

Max Scheler s-a născut la 22 august 1874. Studiile gimnaziale și le-a făcut la München. S-a înscris la Universitatea din acest oraș, apoi a trecut la Berlin, Heidelberg și Iena, unde a absolvit în 1899, cu Rudolf Eucken. Abilitat aci trei ani mai târziu, se întoarce în 1907 ca privat-docent de filosofie la Universitatea din München. Aci vine el în contact cu Lipps și cu discipolii acestuia din școala fenomenologică, școală care avea să aibă o influență hotărâtoare asupra gândirii sale. În 1910 se transferă la Berlin, unde funcționează până la război. În anii 1917-1918, e trimis de Ministerul Afacerilor Străine al Imperiului german în misiune diplomatică specială, mai întâi în Geneva, apoi la Haga. În 1919 se întoarce din Olanda, fiind chemat să profeseze filosofia și sociologia la universitatea de curând înființată la Colonia. În același timp e numit, împreună cu Leopold von Wiese și Hugo Lindemann, director la Institutul de cercetări sociologice din acest oraș, funcțiuni pe care Scheler le va păstra până la sfârșitul vieții. Moartea îl surprinde în plină activitate, la 19 mai 1928.

Fire bogată, inteligență pătrunzătoare, înzestrată cu o puternică cerință de unificare și sistem; minte clară, pornind întotdeauna de la cuprinderea și decantarea directă a materialului, niciodată de la idei dobândite din a doua mână; sinceritate desăvârșită, unită cu dorința de a simți palpitând în gând realitate vie, sensibilitate vibrantă și caldă, adeseori impetuoasă, ce l-a împins de multe ori la răfuiele și schimbări brusce de orientare, filosof veșnic în contact cu viața, preocupat de tot ceea ce lumea-i putea oferi ca prilej de meditare, Max Scheler s-a străduit, întreaga viață, să fie cumpăna între filosofie și omenie, să împace într-însul viața și cugetarea sistematică. Strădanie zadarnică, Scheler plătind-o cu sacrificiul destinului său filosofic; tot atât de zadarnică, ca și a lui Nietzsche, cu care în multe privințe se aseamănă; și totuși strădanie inerentă oricărei filosofări adevărate, antinomia nefiind în filosof, ci în exigențele filosofării (Bulgakov). Într-adevăr, prin firea ei, filosofia tinde spre sistem, spre unitate; însă prin firea cugetării omenești ea nu le poate realiza decât abstract, cu sacrificiul conținutului divers și totdeauna nou al experienței. Aspirația statică a inteligenței îndreptată către aceea ce-i veșnic e, de fapt, neconținut

contrazisă în filosof de nevoia împropățării conținutului viu al experienței sale interioare. Prins între aceste două tendințe, legat prin puternica organizare a gândirii lui, de cea dintâi și, prin simțirea-i impetuoasă, de cea din urmă, Scheler nu și-a putut găsi în nici un sistem echilibrul care să-i asigure în același timp unitatea înțelegerii și nevoia trăirii din plin.

De aceea gândirea lui Scheler nu poate fi cuprinsă într-un sistem. Ea e mai curând istoria unei deveniri spirituale, a încercărilor unui suflet, menit filosofării, de a se depăși pe sine însuși printr-un șir neîntrerupt de experiențe ale gândului. Mult mai interesantă, deci, decât o încercare de a cuprinde dintr-o dată articulațiile gândirii lui, e încercarea de a examina succesiunea de poziții pe care le-a împărtășit o vreme, dezvăluind motivele mari care l-au pasionat, pe rând, în viață. În această lumină, se lămuresc încercările lui succesive de a-și găsi un echilibru spiritual, însușindu-și principii aparent potrivnice, ca și succesele lui depășiri și răfuiele cu el însuși, ce-i umplu bibliografia și răsună în prefețele mai tuturor operelor sale. De aci critica lui ascuțită împotriva pozitivismului și pragmatismului, de aci predilecția sa pentru reducțiunea eidetică a fenomenologilor, de aci, orientarea lui către catolicism și ura lui față de burghezie; dar, tot de aci, și aplecarea sa către filosofia afectivității, întoarcerea bruscă împotriva formalismului, încercarea de fundare materială a eticei, răfuiala cu socialismul și cea cu catolicismul, și, în sfârșit, poziția lui finală de „sociolog prin resemnare“, în care îl surprinde moartea, tocmai când se pregătea iarăși să treacă „dincolo“, prin *Antropologia* sa metafizică.

Lucrările lui Scheler interesează astfel filosofia pură, în planul său cel mai înalt de preocupări, acele teologice și religioase, cât și psihologia generală și psihopatologia, dar mai ales disciplinele filosofiei practice și sociologia, anume: etica, politica, economia și, îndeosebi, ramura al cărei creator este, în mare măsură, împreună cu Simmel: sociologia culturii.

Nimic din tot ce a pasionat gândirea filosofică din primul sfert al veacului nostru nu i-a rămas străin și, pretutindeni, gândirea lui a pus piatră de hotar, deschizând drumuri, revărsând lumină și silind la revizuire pe unele din cele mai de seamă capete cugetătoare ale Germaniei contemporane.

Cadrul sumar al unui necrolog ne împiedică să întreprindem o cercetare dezvoltată a operei acestui gânditor, cu toate că rolul proeminent pe care l-a jucat în reorientarea filosofică recentă a spiritului german ar îndreptăți aceasta. Ne mulțumim să schițăm aci fizionomia principalelor sale lucrări și să statornicim liniile generale ale orientării și înrăuririi lor spirituale, indicând problemele ce pun și direcția către care se îndreaptă dezlegarea lor.

În cartea sa despre *Metoda transcendențială și cea psihologică*, scrisă în 1900, Scheler încearcă pentru întâia oară să-și precizeze în cadrul problematicei noetice a vremii sale, luând atitudine împotriva ambelor direcții care își disputau întâietatea asupra filosofilor germani din vremea aceea: transcendențialismul școlii de la Marburg, pe de o parte, care încerca o reducere a tuturor cunoștințelor la presupununile

lor apriorice, necesare și universale, forme ale conștiinței în genere; psihologismul unor, Lipps, Mach etc., pe de altă parte, care încearcă o reducere a tuturor lucrurilor la faptele individuale de conștiință, care le exprimă. Între aceste căi își caută Scheler o pozițiune „noologică”, prin împăcarea filosofiei transcendentele a lui Kant, cu psihologia lui transcendentă, „aci insuficient deosebite”, după el „aci aproape opuse și contradicătoare”.

Cu aceste supozitii Scheler întreprinde o cercetare a conceptului de „spirit”, opunând, încă de pe acum, profesionalismul formal al lui Kant, ideea unei „individualități spirituale”, în care spiritul este conceput ca o realitate fenomenală, nu ca o formă a priori. La acest spirit, Scheler nu ajunge ca mai târziu, pornind de la o evidentă originară absolută și indubitabilă, ci prin reducerea cauzală a „lumii de lucru” [sic], adică a întregului de opere și lucrări, atribuite spiritului uman.

Critica sa împotriva psihologismului trece drept una din cele mai pătrunzătoare îndreptate până acum împotriva acestuia, iar împotriva filosofiei transcendentele, critica sa poate să se rezume în ideea că formalismul dă personalității un conținut prea larg pentru a putea determina cu ajutorul ei toate formele de spirit omenesc posibil, și prea îngust, spre a putea da seama de fiecare din formele acestui spirit, efectiv realizate în istorie.

Scrisă înainte de întâlnirea sa spirituală cu fenomenologia lui Husserl, multe din tezele acestei cărți vor fi revizuite, în sensul că Scheler va admite existența unei evidente originare, de la care va putea porcece autonom filosofia. Dintr-o astfel de evidentă, va deduce el, mai târziu, ideea sa de spiritualitate.

Totuși, multe din ideile dezvoltate în această lucrare vor subzista și mai târziu, în plină orientare fenomenologică, uneori întregind-o, alteori chiar împotrivindu-i-se. Astfel, preocuparea lui de formele vieții spirituale vădește încă (și va vădi mereu) înfruntarea lui Eucken asupra elevului său. Tot astfel, va stăruia preocuparea lui privitoare la raporturile dintre existență și valoare. La fel, ideea de „contemplație esențială”, care, deși nu se află încă cu numele în această carte, se află totuși formulată în afirmarea simultană a câtorva din tezele ei. Fenomenologia va adânci toate aceste teme; ea nu va putea totuși să schimbe caracterul realist al preocupărilor funciare ale lui Scheler.

Influența acestei fenomenologii a suferit-o Scheler în cerul lui Lipps, după întoarcerea sa la München. Lipps era el însuși un fost psihologist convertit la noua disciplină. Influență hotărâtoare asupra lui Scheler au cercetările de logică ale lui Husserl, și numai în al doilea rând, și mai mult ca problematică „Ideile acestuia asupra fenomenologiei pure”, față de care Scheler va dezvolta principii personale, pe alocuri.

Ce este însă această fenomenologie?

Este disciplina care se ocupă cu cercetarea fenomenelor esențiale.

Într-adevăr, în experiență, înțelegem în sens larg, noi putem deosebi două feluri de fenomene: fenomene empirice, individuale și contingente, de care se ocupă

științele de fapte, și fenomene generale, apriorice și ideale („eidos”) sau esențe. Cele dintâi sunt reale, însă contingente; cele din urmă sunt necesare, imuabile și indestructibile, dar ideale.

Științele de fapte, care se ocupă de cele dintâi, deși prind aceste lucruri individuale printr-o anumită esențialitate generală a lor, nu ajung totuși la cunoașterea probabilă, nu însă absolut sigură. Fenomenologia, care se ocupă de esențe, ajunge dimpotrivă la propoziții absolut valabile, întrucât ele sunt independente de orice împrejurări de fapt.

Cunoașterea noastră atinge pe cele dintâi prin intuiția empirică; iar pe cele din urmă, prin intuiția pură sau prin ideație. Operația de purificare a intuiției, prin care o intuiție sensibilă se poate transforma într-una suprasensibilă, se face prin „idealul transcendentă” sau fenomenologică și poartă numele de reducere eidetică, sau reducere la esență. Aceasta nu trebuie confundată cu abstracția, care pleacă din empirie și nu poate ieși dintr-însa. Reducția eidetică nu se face prin considerarea apartenței și izolarea oarecăror calități, ci prin punerea în dubiu provizor, mai corect prin neglijarea momentană a tuturor judecăților existențiale privitoare la un fenomen. Aceea ce rămâne este un fenomen absolut, un act al conștiinței pure sau transcendentă, adică al conștiinței considerată în esența ei, independent de orice element individual și faptic.

Privită astfel, orice cunoaștere este esențialmente obiectivă. În sensul că orice act de conștiință, pe lângă faptul că se pune pe sine ca act de conștiință, intenționează ceva, „se referă la ceva” și, în același timp, precizează sensul în care se referă, adică îl intenționează. De-acți trei caractere ale cunoașterii transcendentele: 1. obiectivitatea; 2. obiectivitatea ideală; 3. semnificativitatea.

1. Actul prin care e intenționat obiectul ia numele de „noesis” și poate avea diferite înfățișări: percepție, memorie, credință etc.

2. Obiectul intențional se numește „noema”. Aceasta nu e un obiect real, ci un obiect ideal, care are proprietatea să semnifice subiectului un obiect real.

Orice act intențional are un obiect corelat, la care se referă și care, după natura actului de referire, poate fi sigur, probabil, de dorit etc.

Acest obiect ideal (noema) se deosebește de obiectul real, empiric, prin aceea că e imuabil și indestructibil. În vreme ce obiectul real poate fi distrus sau modificat, noema lui rămâne invariabilă; obiectului schimbat îi corespunde o altă noemă. Noema, deci, este un absolut.

La această noemă se ajunge, după cum am spus, printr-o contemplație esențială, printr-o viziune intuitivă a esenței (eidos), a obiectului dat în conștiință.

3. Această „noemă” garantează valoarea obiectivă a cunoașterii. Întrucât stă în esența ei ca să „semnifice” un obiect, în afară de ea. Aceste „noeme” sunt și ele de mai multe feluri, adică există diferite feluri de a indica relația „noemă” cu obiectele. Se zice că o conștiință [sic] e pozițională, atunci când pune ceva în fața și neutră, când nu pune, ci numai gândește. Ambele aceste acte sunt paralele, deci fiecărui „noemă” pozițional, îi corespunde un noemă neutru, și invers.

Ultimul criteriu al cunoștinței este evidența originară a fenomenului, căci în actul evident, o dată cu obiectul pus în cunoștință, e dată și justificarea lui esențială.

Fenomenologia va consta deci într-o analiză a esenței tuturor conținuturilor cuprinse într-o conștiință, considerate obiectiv, cărora, printr-o descripție esențială, li se va pune în relief, succesiv: 1. intenționalitatea; 2. obiectivitatea ideală; 3. semnificația — prin neglijarea provizorie a tuturor elementelor existențiale, cuprinse în acel conținut.

În câmpul acestei cercetări va cădea tot ce poate fi cuprins de conștiință, ca act trăit direct, în măsura și în limitele în care este cuprins astfel.

Iar rezumatul cercetării va duce la statornicirea de fenomene ideale, logic apriorice, sigure, absolute și invariabile, esențe ale lucrurilor reale, empirice, contingente, trecătoare, schimbătoare și nesigure (vezi în românește studiul d-lui N. Bagdasar: *E. Husserl*¹).

Această metodă — cu rezerva idealismului noematic pomenit — o va îndrepta Scheler asupra disciplinelor morale, constituindu-și astfel cel mai de seamă din meritele sale științifice. Înainte de a cerceta acest lucru, se cuvine însă să reamintim că Scheler se îndreaptă, în chip hotărât, către un realism al spiritului. El o rupe astfel definitiv cu ideea unui „spirit” conceput ca „formă apriorică” a unui obiect în acțiune, fie ea necesară și universală, pentru a îmbrățișa ideea unei realități transcendente, care poate fi dată, ce e drept, în acte psihice, dar care este cu desăvârșire altceva decât acestea. Această evoluție, care va culmina cu lucrarea sa asupra „formalismului în etică”, este însă pregătită de o serie de alte lucrări, în care, aplicând în chip concret metoda, Scheler încearcă să deosebească caracterele spiritului de caracterele empirice ale vieții psihice.

Din această serie face parte studiul său *Asupra fenomenologiei și teoriei sentimentelor simpatice*, o cercetare asupra fundamentelor vieții afective, viață asupra semnificației căreia fenomenologia avea să aducă lumini noi și surprinzătoare. Meritul lui Scheler este de a fi înțeles de la început acest lucru și de a fi dus cercetarea până la capăt, culminând în încercarea sa asupra *Esenței și formelor simpatiei*, „cercetare a legilor semnificative ale vieții afective”. În această lucrare, autorul pune temeliile unei etici a simpatiei. Cartea cuprinde două părți. Cea dintâi e consacrată fenomenologiei vieții afective și cuprinde o descriere și o clasificare a diferitelor forme de simțire în comun. Printr-o serie de analize pătrunzătoare, care constituiesc până azi ultimul cuvânt în materie, Scheler distinge simpatia propriu-zisă, sentiment în care un subiect simte același lucru cu un altul, independent de orice idee de valoare și păstrând sentimentul alterității afectului trăit; de simțirea în comun a masei, în care subiectele își pierd individualitatea, trăite fiind de un afect impersonal, care nu-i al nici unui în parte; de identificarea mistică, în care comunicarea se face prin contopirea în celălalt, cu pierderea individualității proprii; de dragostea, comuniune reală, a două individualități care-și păstrează această individualitate, comuniune indisolubil legată de un act de valorificare și care merită deci calificativul de act

spiritual, în plinul înțeles al cuvântului, „legătura indisolubilă” a unui conținut cu un act de valorificare” demonstrând de multă vreme, pentru Scheler, transcenderea psihicului pur.

Partea a doua încearcă să desprindă semnificația vieții afective și sensul ei esențial. Pentru aceasta, autorul examinează, pe rând, teoriile genetice (empirism) și metafizice (Schopenhauer), oprindu-se asupra raporturilor dintre simpla tendință biologică, afectivitate de diferite forme (dragoste) și valorificare. El arată cum este imposibilă derivația procesului de valorificare (inerent dragostei) din simple tendințe biologice, descoperind cercurile vițioase în care se zbat empiriștii, mai ales Freud. Trecerea de la afect la valorificare nu e posibilă decât recunoscând celui dintâi un caracter original ireductibil, aprioric, la care se ajunge prin „vedenia esențială” a ceea ce pot fi raporturile de la persoană la persoană: (Am văzut, deja, că pe acest aspect își întemeiază Scheler toate distincțiile lui.) Empirismul propriu-zis e incapabil să intre în acest domeniu, al cărui acces îi e a priori închis. El nu poate decât să încerce ca, din datul psihologic, să deducă ceva nepsihologic, datul etic, ceea ce este absurd.

Scheler este deci convins de primordialitatea afectivității, care are la el un caracter de fenomen original (Urphänomen).

În toate cele de mai sus, s-a văzut că Scheler nu e interesat de procesul psihologic, subiectiv, al vieții afective, ci de „înțelesul”, de „semnificația obiectivă” a acestei vieți. Aceea ce caută el sunt regularitățile ce domnesc asupra judecăților de valoare, logica internă a afectivității, aceea ce „intenționează” un afect, independent de calitățile empirice ale subiectului, cu alte cuvinte, acel „*ordre du coeur*”², de care pomenea Pascal. Urmând o evoluție întâlnită și altori la cercetătorii vieții afective, el caută să ierarhizeze stările sufletești după o scară transsubiectivă a valorii lor. (O teză analoagă susținuse și d-l Gusti³, în lucrarea sa asupra egoismului și altruismului, cu deosebirea că, în locul primordialității actului afectiv de valorificare, d-sa rezolva problema într-o structură ierarhică a diferitelor motive ale acțiunii umane.)

Această idee a afectivității ca mijloc de cunoaștere, primind asupra cunoașterii conceptuale, ca și această ierarhizare a universului după scara valorilor afective, mai exact, după aceea ce cuprind afectele, ca referință la valoarea absolută, sunt punctele noi și originale ale contribuției lui Scheler, în filosofia vremii. Putem aprecia însemnătatea ei gândindu-ne la momentul în care apărea această atitudine, moment în care filosofia încerca, în mai multe direcții, depășirea imanentismului. Cunoașterea prin simpatie este deci soră bună cu cunoașterea prin conaturalitate a unui Maurice Blondel, față de care are însă îndrăzneți mai accentuate. Face deci parte din același fascicol de atacuri, din care a izvorât și intuiționismul lui Bergson. Supremăția dragostei ca mijloc de apropiere de valoarea absolută ducea însă pe Scheler în pragul unei filosofii creștine...

Oricum, cartea este o „îndrumare măiastră pentru cuprinderea sensului vieții interioare” și până astăzi nu a fost întrecută.

Poziția etică a lui Scheler se lămurește din considerarea celor două rădăcini ale gândirii sale: fenomenologia și primordialitatea judecării de valoare, de natură afectivă, așa cum se desprinde din fenomenologia simpatiei. Pe urmele lui Brentano, Scheler va susține deci evidența apriorică a judecăților de valoare, sau a aprecierilor etice, pe care va încerca să o justifice printr-o analiză pătrunzătoare.

Ridicându-se însă de la datele empirice ale psihologiei către semnificația lor etică, Scheler întâlnise în calea intențiilor sale aprioriste o doctrină față de care trebuia neapărat să ia poziție, întrucât aceasta domnea nesupărată asupra tuturor pretențiilor de a funda etica, altfel decât în empirie. E vorba de etica lui Kant.

Împotriva acesteia își îndreaptă deci Scheler cartea sa, după noi, fundamentală: *Formalismul în etică și etica materială a valorilor*, „nouă încercare de întemeiere a personalismului etic”, învinuind-o de identificarea arbitrară a formalismului cu apriorismul și a eudemonismului cu etica materială a valorilor.

Ce era pentru Kant apriorismul etic? Necesitatea și universalitatea normelor, pe care însă nu le putem găsi decât în forma generală a legii morale. Astfel, imperativul categoric nu definește în chip material o anumită normă de purtare, ci indică o calitate, un fel de a fi, al acțiunii morale în genere: „lucrează astfel încât fapta ta să poată deveni lege generală a universului”. Formalismul etic lasă însă în urma lui deschisă o gravă problemă. Anume: în ce raport se află forma aceasta, necesară și universală, cu conținutul material al normelor de purtare? Într-adevăr, cercetarea empirică a faptului moral descoperă o mare varietate de conținuturi, uneori chiar o contradicție între aceea ce unii și alții socotesc a fi vrednic de făcut. Nietzsche a denunțat viguros „cele două morale”, iar empiriștii s-au grăbit să clasifice diferitele structuri etice după apropierea ce există între conținutul unei etici date și etica actuală a societăților apusene.

Față de această situație, neokantianii de la Marburg încearcă zadarnic să desprindă, pentru etică și jurisprudență, ceea ce este aprioric, adică necesar și universal, în multiplicitatea structurilor morale și juridice, degajând existența unei forme invariabile a justului, o conștiință de drept, rădăcină a tuturor acestor forme.

Forma conștiinței de drept nu putea fi despărțită în fapt de sentimentul de dreptate. Și cum acesta era socotit a fi un simplu fapt, psihic contingent, dificultățile, abia înlăturate, reapăreau, grave.

Mult mai ușoară se înfățișa problema pentru Scheler, care putea să recunoască caracterul afectiv al fundamentului ordinii morale, fără ca prin aceasta să fie obligat a-i tăgădui caracterul aprioric. Obiecția se înlătura, recurgându-se la semnificația apriorică a sentimentului de valorificare. Astfel, Scheler încearcă întemeierea unei etici în același timp „a priori” și „materială”, statornicind ca element fundamental al oricărei rânduieli morale o anumită valorificare a existenței, la care se reduc, tipic, toate judecățile morale. În locul universalei și abstractei legi morale, înfățișate de imperativul categoric, neputincios să se întrupeze într-o normă particulară fără contradicție, apriorismul lui Scheler e un apriorism al esenței datului moral, la care se ajunge printr-o vedenie directă a esenței fenomenului moral. Meritul eticeii

materiale a valorilor, în fața eticeii formale a imperativului categoric, e că îngăduie existența simultană a apriorismului cu multiplicitatea reală a valorilor, arătând că acțiunea omenească.

La valoarea lucrării se adaugă minunatele discriminări, prin care statornicește Scheler ierarhia și dependența datelor morale de valoarea absolută, ierarhie care alcătuiește o structură etică, un ethos, tipic, formă de viață spirituală a personalității.

Lucrarea a avut un răsunet extrem de mare asupra cugetării etice a vremii sale, tezele ei fiind astăzi poziții câștigate celor mai mulți gânditori în etică. Chiar adversarii nu pot să nu țină seama de dânsa (Hartmann).

Din acest moment gândirea lui Scheler se îndreaptă către o ilustrare a susținerilor sale teoretice printr-o serie de monografii — multe din ele inspirate de oportunitate — asupra orientărilor mari ale victiei morale și a „ethos”-urilor care le subîntind; apoi, către o încoronare metafizică și religioasă a pozițiilor câștigate în etică.

Din această direcție fac parte studiile sale, publicate sub titlul *Abhandlungen und Aufsätze*, ca și cele asupra *Geniului războiului și războiul german*, ca și cele asupra *Cauzelor primordiale ale urei față de german*, republicate în parte, într-o nouă orânduire, primele sub titlul *Vom Umsturz der Werte*, ultimele, în *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, după instalarea sa în Columbia. Toată această serie face parte studiul său despre *Krieg und Aufbau* și studiul despre *refacerea culturală a Europei*, publicat în *Vom Ewigen im Menschen*.

Toate aceste studii, grefate în jurul studiului inspirat de Nietzsche, „despre resentiment în clădirea moralelor”, cuprind, o dată cu analiza esențială a ethosului german față de războiul european, și minunate analize ale spiritului francez, spaniol și rus, și a concepțiilor despre viață ale acestor popoare. Aceste analize cuprind răsuflări cu spiritul burghez, cu subiectivismul liberului examen, cu „Jurnalul”, auzite de a fi la temelia ruinei culturale a Europei. Scheler nu vede posibilă o restaurare decât printr-o renaștere religioasă, care să restaureze adevărata viață dincolo de

Geniul războiului este, fără îndoială, una din cele mai valoroase contribuții ale spiritului german la încercarea de înțelegere a războiului european. Felul în care a fost primită de oficialitatea germană arată că, încă o dată, Scheler atinsese esența lucrurilor.

Astfel, gândirea lui Scheler se îndreaptă cu studiile despre *Reabilitarea virtuții* și despre raporturile dintre „dragoste și cunoaștere” către o adâncire, în sens teoretic, a filosofiei sale.

Din acest moment Scheler devine un îndrumător al conștiinței catolice a țării sale; probă, studiul asupra *Îndatoririlor catolicilor germani după război*.

Lucrarea cea mai răsunătoare asupra orientării sale religioase este însă cartea despre *Ceea ce-i veșnic în om*, în care Scheler examinează tendințele renașterii religioase de după război. Apărută în 1919, după studiile sale închinare războiului german, e scrisă într-o vreme în care, sub inspirația diverselor deziluzii, cugetarea

germană căuta un refugiu în mistica orientalizantă. În ea, Scheler încearcă să pună o stavilă tendințelor demoralizante, ridicând o baricădă a spiritului european, din reinterpretarea fenomenologică a vieții religioase, pe temeiul doctrinei augustinene, încercând astfel o întemeiere a vieții religioase egal depărtată de fundările tomiste și kantiene. Cu o minunată vervă interioară, Scheler analizează faptul religios, „făcând, din problemele temporale, probleme veșnice”. Ca totdeauna, pleacă de la faptul concret și se ridică la semnificația lui spirituală, în care vede adevărul temei al reclădirii culturale a Europei. Poziția lui are multe analogii cu aceea încercată în Franța de Maurice Blondel și o cercetare asupra criticii principiului imanenței la amândoi ar fi plină de învățăminte.

Scheler, care promitea o continuare a acestor studii, este însă tot mai mult atras de problemele înalte ale metafizicii. Între anii 1923 și 1925, cugetarea lui suferă o schimbare radicală de orientare pe acest tărâm. Anume: Max Scheler se desparte de Biserică. Aceea ce-l apropiase odinioară de catolicism erau negațiile împotriva rânduielilor lumii moderne și aspirațiile lui către o unitate spirituală care să nu neghe nici una din valorile specifice ale națiunii: unitate spirituală care făcea din el un fel de socialist profetic și creștin, și care nu-i îngăduia să se înțeleagă cu celălalt socialism, politic. Însă aceea ce-l „precipitase” în Biserică era nevoia imperioasă de a ieși dintr-un impas etic, nădejdea într-o prefacere prin Har a vieții sale, care să-i aducă liniștea, prin trăirea intensă a „cele mai înalte aspirații pe care i-o destăinuise etica: sfîntenia”. Aci însă, — paradoxal — pentru aspirație, dar firesc pentru temperament și formație spirituală, Scheler refuză de la început să se insereze în totul fenomenului catolic, continuând a-și căuta o cale proprie. Un Jacques Maritain i-ar fi putut indica prea bine tot ce era încă luteran în această nevoie de a „simți” cu orice preț, lucrând asupra-ți puterea harului dumnezeiesc și primejdia deznădejdii, care păste pe cel care intră în catolicism cu o astfel de problemă. Adevărul e că Scheler nu a întârziat să-i vadă efectele, la primul eșec al sensibilității lui răzvrătite împotriva unității, și refuzând să se supună. În catolicism, căutase Scheler, ca peste tot, un echilibru spiritual între gândire și viață. „Când însă băgă de seamă că nu numai nu își află aci odihnă sufletului său, dar că mai trebuie să-și pună și cătușe gândului..., se despărți de catolicism cu atât mai multă ușurință, cu cât nu-i adusesese decât confuzie” (Schrencker).

Am analizat altă dată⁵ germenul ascuns care rodea gândirea lui Scheler. Ajunge să semnalăm aci încă o răfuială și încă o depășire.

Efectiv: cartea sa despre *Formele științei și cultura* aduce în 1925 o ruptură cu toată evoluția lui de până acum. S-a spus că este o cărțuie încărcată de dinamită!

Simultan opusă criticismului și pozitivismului, ea deschide o perioadă de cercetări metafizice, așa că introducerea în metafizica lui e socotită de mulți imposibilă fără cunoașterea acestei cărți.

Despre această schimbare, de care făgăduiește să dea seama pe larg în *Antropologia* pe care, la cererea prietenilor, o avea în lucru în clipa în care moartea l-a

surprins, Scheler a dat seama sumar, atât în prefața ediției a treia, a formalismului în etică, cât mai ales în prefața cărții sale despre formele științei și cultura. Concluziile sale etice nu ies însă modificate din criză; aceasta fiind de esență pur teologică, iar morala lui Scheler nefiind fundată în transcendent, ci în esența faptelor concrete de valorificare etică. (Aci se inserează efectiv discuția cardinală: deși Dumnezeu nu mai este un concept postulat, care garantează, ca la Kant, eficacitatea imperativului categoric, în realitate este tot ceva de acest fel. El este o încoronare a eticii, legată de certitudinea existenței valorii absolute; iar nu acela în care această valoare absolută se întemeiază. De aceea încoronarea poate să cadă, fără a se altera conținutul normelor etice... Atât numai că, în fapt, încoronarea cade din pricina ineficacității eticii. Așa că, în realitate, ruptura lui Max Scheler de teism e consecința firească a disperării, care i-ar fi fost scutită, dacă etica lui s-ar fi întemeiat direct în valoarea absolută, nu în realizarea ei de către o personalitate. Aci este analogia pe care am semnalat-o altă dată între Scheler și luteranism, care i-a măcinat gândirea împotriva celor mai bune intenții inițiale.)

Ceea ce se schimbă de acum la el este orientarea sa față de problemele etice, către care se îndreaptă tot mai mult cu ochii sociologului. Acum nu mai e atât de interesat să fundeze o etică, cât îl interesează raporturile ce există între ethosul unui grup, adică un ansamblu sistematic de orientări și atitudini etice date, într-un anume grup uman, și condițiile efective în care trăiește acest grup.

Succesiv, apar de acum cărțile lui de sociologie a culturii și chiar lucrările lui mai vechi sunt republicate, prelucrate în vederea noii sale orientări.

Cartea fundamentală a acestei perioade este cea despre *Formele științei și societatea*, în care, după o magistrală execuție a „legii celor trei stadii” a lui Comte, pe care o găsește adevărată numai într-o mică perioadă și la o mică parte a lumii occidentale, ia în cercetare problema pragmatismului, cercetând raporturile dintre organizarea formelor cunoștinței omenești și felul de muncă al unei societăți date. Scheler respinge fundamentele principale ale pragmatismului, nu însă fără a-i recunoaște unele îndreptățiri parțiale, în anume ordine de lucruri.

Metoda de cercetare a lui Scheler în sociologie este tot cea fenomenologică și e de-a dreptul îndreptată împotriva istorismului cras. Istoricul își propune să cerceteze „cauzalitatea” de fapt a fenomenelor sociale, el caută cu alte cuvinte să determine exact împrejurările de fapt în care cutare „formă” de cultură, cutare „normă” etică sau cutare „motiv” artistic trec dintr-o grupare socială într-alta. Fenomenologul, fără a contesta principial valoarea acestei cercetări cauzale în sociologie, se dezinteresează cu totul de ea. Pe el nu-l preocupă felul în care se transmit formele de la un grup la altul. Dimpotrivă, el observă că în fapt, de multe ori, o astfel de formă se transmite în chip eterogonic, adică păstrându-i-se numai în chip aparent identitatea, în vreme ce conținutul ei, „semnificația” și rostul ei față de întreaga concepție despre viață și ierarhie de valori sunt cu totul schimbate. O cultură este un întreg impenetrabil. Ceea ce pare istoricului a fi un împrumut cert, după criteriile curente ale disciplinei sale, este în realitate cu totul altceva. De aceea

principala preocupare a fenomenologului este să descopere raporturile funcționale esențiale, în care se află cutare formă concretă de cultură, față cu ansamblul concepției sale despre viață a unei societăți. Cu alte cuvinte, fenomenologia faptelor sociale caută semnificația specifică a unei forme de viață, în fiecare tip de alcătuire socială. Ideea aceasta de a acorda o deosebită importanță raporturilor structurale (*Gestaltungen*), ale valorilor etice și culturale, este o contribuție de mare valoare în disciplinele sociale; ea îngăduie disciplinelor care se ocupă cu manifestările sociale să capete aspectul coerent și omogen, pe care până aci numai economia națională l-a putut căpăta; ea mai îngăduie evitarea numeroaselor confuzii în care ne precipită metoda pur istorică și în același timp ne îndreaptă către înțelegerea corelațiilor esențiale, dintre funcțiunile unui aceluiași tot social. Ideea aceasta fecundă a trecut, prin Scheler, în toate domeniile filosofice, până în psihiatrie, la un Jaspers, de pildă, care distinge cu mare scrupul „fenomenologia” unei boli nervoase de „etiologia” unui sindrom. Această deosebire îngăduie, în sfârșit, clasificări corecte ale fenomenelor, după formele lor esențiale, care permit izolarea mai precisă a diversilor factori, și aceasta explică, în numeroase cazuri, de ce nu izbutise pretenția celor ce voiau cu orice preț să explice „cauzal” realitatea socială.

Influența lui Max Scheler a fost cu drept cuvânt „revoluționară”. Meritul de căpetenie al „celui mai genial” dintre discipolii lui Husserl e de a fi precipitat disciplinele sociologice în revoluția pe care o făcuse acesta, în logică și teoria cunoștinței. În etică, mai ales, influența lui a fost hotărâtoare și rolul lui a fost comparat cu acel al unui „nou Copernic”, restaurator al unei orientări obiectiviste, împotriva direcțiilor care, de la Kant, făceau din subiect scopul în sine, valoarea absolută.

Cu ascutita lui intuiție Keyserling l-a opus lui Kant printr-un apolog, ca pe Franz Liszt lui Sebastian Bach. Troeltsch, care i-a fost discipol, l-a numit „Nietzschele catolic”, iar Hans Driesch nu s-a sfiit să-l preamărească, „împreună cu Bergson și Bertrand Russell, drept cel mai mare filosof al vremii noastre”.

Sombart dăorește lui Max Scheler studiul său despre „Burghez”. A doua ediție a *Capitalismului modern* se resimte de asemenea de această influență. La fel, Ernst Robert Curtius îi dăorește liniile generale ale caracterizării ethosului francez. De asemenea, Spranger și-a statornicit poziția spirituală între cele două ediții ale cărții sale: *Lebensformen*, în contact direct cu gândirea lui Scheler, deși oarecum împotriva lui. Influența decisivă a gândirii lui Scheler se poate simți până în psihiatria lui Jaspers.

Printre adversarii săi, influențați, dar nu convinși, trebuiesc numărați, în special, Nicolai Hartmann și Theodor Litt.

Cu toată această influență fascinantă asupra contemporanilor, Scheler nu poate fi socotit un „învățător”. Răsunătoarelor lui succese din afară le răspund amar răfulelele lăuntrice. Moartea lui înainte de publicarea *Antropologiei* lasă întrebarea despre echilibrul lui final fără răspuns. Adevărata judecată asupra lui Scheler o dă

Schrencker, în rândurile pe care le închină într-un număr recent din „Neue Rundschau” amintirii lui: „Ar fi trebuit să fie un sfânt, de vreme ce sfințenia era cea mai înaltă valoare pe care i-o recomanda gândirea sa. Sau ar fi trebuit să ajungă la o morală pozitivistă, cum se înfățișează cea americană, care așază în nevoile vieții măsura tuturor valorilor: dar orientarea critică a gândului său și aspirația lui idealistă, către o ancorare metafizică a valorilor, îi închiseră acest drum bătut... Astfel Scheler nu a ajuns la înțelepciunea luminată, dar nici nu s-a lăsat sedus de rutina meseriei...”

Și dacă în aceste condiții Scheler nu a fost totuși un „ratat”, după cum ratat n-a fost nici Nietzsche, este numai pentru tensiunea interioară, cu care a pățit drama mistuitoare a destinului său filosofic; ci nu pentru lumina pe care, asemeni unei stele căzătoare, a scăpărat-o un timp pe orizontul filosofic al veacului al douăzecilea.

Gândirea lui rămâne astfel mai vie, chiar dacă nu pe deplin mulțumitoare, și nemulțumirea aceasta cată a însemna tocmai pasul dintre gând și faptă, pas în care se introduce... „filosoful”.

Ca și Pascal, cu care are mai mult de o înrudire, Scheler a fost dintre cei „care caută gemând”; ca și Nietzsche, tragicul s-a aplecat asupra lui, răstignindu-i strădania lăuntrică; dar la fel ca Pascal, și cu Nietzsche e din aceia ce „ad te Domine Jesu, supremum tribunal appellat”, și de care, omenește vorbind, nu te poți apropia rămânând rece.

NOTE BIBLIOGRAFICE

- Die transzendente und die psychologische Methode*, Eine grundsätzliche Erörterung zur philosophischen Methodik. Ed. 2-a, I vol., în 8°, VII + 181 p. Leipzig, (Felix Meiner Vlg.), 1922.
- Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle*, Halle, 1913.
- Wesen und Formen der Sympathie*. Der „Sinnessetze des emotionalen Lebens” erster Band, I vol. în 8°, mare, XVI + 312 p., Bonn (Vlg. v. Friedrich Cohen), 1923.
- Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus. I-a ed., sept. 1916. Ed. [a] 2-a, nemodificată, I vol. în 8°, XV + 620 p. Halle (Vlg. Max Niemeyer), 1921. Ed. [a] 3-a, *idem*, cu un indice, 1927. Extras din „Jahrbücher für Philosophie und phänomenologische Forschung”, Dir. Edmund Husserl, vol. I și 2.
- Ueber Ethik*, în „Jahrbücher für Philosophie”, vol. 2, apărut sub direcția lui Friescheisen Köhler.
- Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg*, Ed. I, Leipzig (Weissen Bücher Vlg.), 1915. Ed. [a] 3-a, revăzută, I vol. în 8°, XIV + 441 p. Leipzig, (Der Neue Geist), 1917, cuprinde:
- Der Genius der Krieger. Wurzel und Sinn des Krieges als Welteinrichtung.
1. Der Krieg und das organische Leben.
 2. Krieg und Geisteskultur.
 3. Krieg und Ethik.
- Zur Metaphysik des Krieges:
1. Die Realität der Nation.
 2. Der Krieg und der Tod.
 3. Der Krieg als Gottesbericht.

Der gerechte und der ungerechte Krieg.
Der deutsche Krieg.

I. Seine Gerechtigkeit.

2. Der Glaube an unser höheres Recht in diesem Kriege.

Die geistige Einheit Europas und ihre politische Forderung. Los von England. Anhang.

Zur Psychologie der englischen Ethos und das Kant... Kategorientafel des englischen Denkens.

Die Ursachen des Deutschen Hasses. Eine Nationalpädagogische Erörterung Ed. 2-a, revăzută și adăugită, 1 vol., in 8°, mare, 158 p. Leipzig, (Der Neue Geist), Cuprinde:

Vorbemerkung:

I. Unzureichende Erklärungsmethoden.

II. Affektmenge in Hintergründe des Hasses.

III. Grösserordnung und Träger des Hasses.

IV. Arten und Einteilung der unmittelbaren Ursachen.

V. Die Vertriebung aus dem Paradiese.

VI. Notwendige nichtschuldhafte Missverständnisse.

1. Was sind notwendige Missverständnisse?

2. Das notwendige Missverständniss unserer sogenannten Militarismus.

3. Das notwendige Missverständniss unserer Friedensidee.

VI. Abwendbare Missverständnisse als Hassursachen.

1. Der Deutsche Auslandskaufmann.

2. Sozialdemokratische Kritik und altdeutsche Literatur.

VIII. Unser Verhalten zum Hasse der Welt. Anmerkungen.

Krieg und Aufbau. Cuprinde:

1. Der Krieg als Gesamterlebnis.

2. Über östliches und westliches Christentum.

3. Das Nationale im Denken Frankreichs.

4. Über die Nationalideen der grossen Nationen.

5. Bemerkungen zum Geiste und den ideellen Grundlagen der Demokratien der grossen Nationen.

6. Über Gesinnungs- und Zweckmilitarismus. Eine Studie zur Psychologie des Militarismus.

7. Soziologische Neuorientierung und die Aufgabe der deutschen Katholiken nach dem Krieg.

8. Das allgemeinemenschliche Gebot der Stunde.

9. Nation und ihre Geschichtungen.

10. Das Versagen der Kräfte „von unten“ und die Hoffnung auf neue Kräfte „von oben“.

11. Potenz und neue Verantwortung.

12. Neue Lage und neue Aufgaben:

I. Unsere Begegnung mit den Zurückkehrenden.

II. Der neue Rahmen.

13. Vom Sinn des Leidens.

14. Liebe und Erkenntnis.

Vom Umsturz der Werte. Der Abhandlungen und Aufsätze zweite durchgesehene Auflage. Ed. I, sub titlul „Abhandlungen und Aufsätze“, 2 vol., in 12°, Leipzig, (Der Neue Geist), 1919. Ed. [a] 2-a, 2 vol., in 8°, mare, 312 și 344 p., Leipzig (Der Neue Geist), 1919.

Volumul I cuprinde:

Zur Rehabilitierung der Tugend.

Das Ressentiment im Aufbau der Moralen.

Zur Phänomen des Tragischen.

Zur Idee des Menschen.

Vol. II cuprinde:

Die Idole der Selbsterkenntnis.

Versuche einer Philosophie des Lebens.

Die Psychologie der sogenannten Rentenhysterie und der rechte Kampf gegen das Übel.

Der Sinn der Frauenbewegung.

Der Bourgeois.

Der Bourgeois und die religiösen Mächte.

Die Zukunft des Kapitalismus.

Vom Ewigen im Menschen. I. Band: Religiöse Erneuerung Ed. [a] 2-a, 2 fasc., in 8°, mare, XVII, 278 și 447 p., Leipzig, (Der Neue Geist), 1923. Cuprinde:

Reue und Wiedergeburt.

Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung der philosophischen Erkenntnis.

Die christliche Liebesidee und die gegenwärtige Welt.

Vom kulturellen Wiederaufbau Europas.

Probleme der Religion.

I. Religion und Philosophie.

II. Die Wesenphänomenologie der Religion.

III. Warum keine neue religiöse Erneuerung.

Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre. I. Band:

Moralia. 1 vol. in 8°, mare, XI + 175 p. Leipzig (Der Neue Geist), 1923.

Cuprinde:

Weltanschauungslehre. Soziologie und Weltanschauungsetzung.

Über die positive Geschichtsphilosophie des Wesens (Dreistadiengesetz).

Vom Sinn des Leidens.

Vom Verrat der Freude.

Liebe und Erkenntnis.

Über östliches und westliches Christentum.

II. Band: *Nation und Weltanschauung*, 1 vol. in 8°, mare, VIII + 174 p. *ibidem*. Cuprinde:

Über die Nationalideen der grossen Nationen (1919).

Das Nationale im Denken Frankreichs.

Der Geist und die ideellen Grundlagen der Demokratien der grossen Nationen.

Über Gesinnungs- und Zweckmilitarismus.

Von zwei deutschen Krankheiten, apărut întâi în „Der Leuchter“ al contelui Keyserling. (O. Reichl), 1919.

III. Band: *Christentum und Gesellschaft*, fasc. I. *Konfessionen*, I fasc., in 8°, mare, VIII + 233 p. *ibidem*, 1924, fasc. 2: *Arbeits- und Bevölkerungsprobleme*, *ibidem*, 173 p., cuprinde studiile:

Prophetischer oder Marxistischer Sozialismus.

Arbeit und Ethik.

Arbeit und Weltanschauung.

Bevölkerungsprobleme als Weltanschauungsfrage.

Christliche Weltanschauung und Fortpflanzungswille.

Die Weltanschauung des Liberalismus.

Der Sozialismus und die Sozialdemokratie.

Arbeit und Erkenntnis.

Die Formen des Wissens und die Bildung, 1 br., in 8°, mare, 48 p., Bonn (Verlag von Friedrich Cohen), 1925.

Die Wissensformen und die Gesellschaft, 1 vol., in 8", mare, XI + 565 p., Leipzig, (Der Neue Geist), 1926. Cuprinde:

Probleme der Soziologie des Wissens:

- I. Wesen und Begriff der Kultursoziologie.
- II. Die Soziologie des Wissens.

Erkenntnis und Arbeit:

- I. Das Problem.
- II. Wesen und Sinn von Wissen und Erkenntnis.
- III. Der methodische Pragmatismus.
- IV. Der philosophische Pragmatismus.
- V. Zur Philosophie der Wahrnehmung und das Problem der Realität, Wissenssoziologische Schlussbetrachtung. Universität und Volkshochschule.

Mensch und Geschichte, în „Die Neue Rundschau“ din noiembrie 1926.

Über Ewigen Frieden. Prelegeri făcute la Ministerul Reichswehr-ului în ciclul: «Moral und Politik», la Berlin, în iarna anului 1926-1927.

Die Stellung des Menschen im Kosmos. Ultima lui lucrare, cu prefața din aprilie 1928, rezumă cu anticipație unele teze ale *Antropologiei*, 1 vol., in 12", 113 p., Darmstadt (Otto Reichl Vlg.), 1928.

LUCRĂRI ÎN PREGĂTIRE LA MOARTEA LUI SCHELER:

În Edit. „Der Neue Geist“ din Leipzig:

- Metaphysik.*
- Philosophische Antropologie.*
- Probleme der Geschichtsphilosophie.*
- Philosophie der Gegenwart.*⁷

LUCRĂRI PĂRĂSITE

Vom Ewigen im Menschen; II Band: *Vorbilder und Führer*:

- Der Heilige.
- Der Genius.
- Der Held.
- Der führende Geist.
- Der Künstler des Genusses.

III Band: *Ordo Amoris*.

- Liebe und Erkenntnis.
- Der ordo Amoris, Seine Verwirrung und dessen Lösungen.

FILOSOFIA LUI FREUD

Freud nu este un filosof în sensul propriu al cuvântului, ci un om de știință.

Psihiatru de mâna-ntâi, specializat în vindecarea nevrozelor, psiholog, în măsura în care încearcă să-și lămurească faptele vieții sufletești asupra cărora lucrează: sociolog, întrucât viața socială îi oferă un câmp de confirmare a ipotezelor lui psihologice — metoda lui nu depășește prin nimic caracterul obișnuit al metodelor experimentale.

Interesul cercetărilor lui pentru filosofie n-ar putea veni — în acest câmp — decât din adâncimea sondajelor lui în straturile adânci ale psihologiei individuale, adică din aceea ce numește el „metapsihologie“, sau din virtuozitatea strict uniformistă cu care reduce toate explicațiile vieții sufletești la una singură: erosul sau energia iubirii.

Abia cu încercările lui de interpretare psihanalitică a artei, a religiei și a moralei, trece Freud pragul unui domeniu propriu-zis: filosofia culturii, dar periferic și acesta marilor probleme clasice ale filosofiei.

Problemele acestea ultime ale filosofiei le atinge Freud târziu, cu cartea lui intitulată *Dincolo de principiul plăcerii* și cu al patrulea capitol al cărții lui *Sinele și eul*.

În psihiatrie, Freud este vestit, precum se știe, prin întrebuintarea metodei psihanalitice, adică prin folosirea analizei sufletești ca mijloc de vindecare a tulburărilor mintale, ca și prin încercarea lui de interpretare a mecanismelor viselor, ale nevrozelor și în special ale fobiilor și ale isteriei.

Originalitatea lui, pe acest tărâm, stă mai întâi în aceea că afirmă pe de o parte geneza curat sufletească a acestor tulburări, împotriva ipotezei neurologice care le atribuie origine organică, și apoi, în stăruința cu care reduce toate explicațiile acestor tulburări la una: funcționarea anormală a tendințelor sexuale.

În psihologie, meritul lui Freud este acela de a fi lărgit în chip considerabil domeniul actelor sufletești semnificative, introducând coerența acolo unde înaintea lui domnea hazardul, prin întinderea ideii de viață psihică dincolo de limitele vieții conștiente și prin încercarea de a înțelege și de a da un sens actelor omenești

inconștiente. Mai e vestit și prin încercarea lui de a determina structura generală a personalității conștiente și inconștiente și de a explica mecanismul intim al acestei personalități.

Inserându-se în viața sufletului omenesc prin falia vieții conștiente și urmând pas cu pas rezultatele analizei, Freud descoperă treptat, în lumina materialelor scoase din adâncurile nemărturisite ale acestui suflet, structura internă a personalității omenesti.

La fund, adâncul primitiv de porniri și de instincte oarbe, mute, tinzând către plăcere, și în fond către inerția vieții organice și sufletești (sinele).

Deasupra, structura superioară, eul în parte conștient, în parte inconștient, rezultat din contactul sinelui adânc cu lumea percepțiilor externe, organ de control al aparatului motor și filtru al impulsurilor interne, supus astfel principiului realității, dar în același timp supus, ca și restul sinelui din care s-a diferențiat, tendinței spre inerție și plăcere.

În sfârșit, ca-noronare, apare al treilea element structural: supra-eul, sau eul ideal, controlor lăuntric al aparatului de control pe care-l constituie eul, născut din contactul acestui eu cu cea dintâi ființă iubită pe care a devenit stăpân, și cu care s-a identificat eul, adică dintr-un fel de luare-n sine a termenului iubit.

Ființa sufletească a omului apare astfel ca un fond primitiv și inconștient instinctiv, ajuns să exercească asupra și un fel de autocontrol, sub influența unor noi structuri născute sub înrâurirea ciocnirilor lui cu realitatea și cu ființele iubite.

Acesta este chipul psihologic al omului lui Freud.

În sociologie Freud este vestit prin interpretarea sexuală a instituțiilor ancestrale omenesti și chiar a societății.

Iar în teoria culturii s-a impus prin teoria sa biologică a culturii, după care: artă, religie și morală nu sunt decât funcțiuni compensatoare, satisfacții iluzorii și forme sublimare ale iubirii neîmplinite.

Care sunt însă elementele teoriilor lui Freud care deschid perspectivele filosofice propriu-zise?

Sunt două întrebări care stau în miezul întregului sistem:

1. Care-i esența ultimă a energiilor iubirii?

2. Care-i esența ultimă a fenomenului de autocontrol, al cenzurii, adică al acelei funcțiuni specifice omenesti, prin care eul și eul ideal opresc revărsarea puhoiului de instincte, stilizează viața omului și-i dau ținuta pe care o numim civilizație?

Sunt ele însușirile individului izolat, sau însușiri generale ale vieții? Sunt ele tendințe ancestrale proprii ființei vii, sau tendințe generale ale ființei?

Spre a răspunde acestor întrebări, Freud se ridică spre problemele esențiale ale filosofiei naturale și ale metafizicii, așezând la temelul luptei dintre puterile instinctului și ale civilizației, o înțelegere dualistă a vieții, care ar închide încă de la originile ei, într-însa, un conflict între metafizica iubirii și metafizica morții.

Conflict în care, lucru paradoxal, dar caracteristic pentru orice metafizică a vieții, instinctul se prezintă ca tendința forței vii și civilizația ca formă a morții.

Filosofia lui Freud întâlnește astfel, pe culmi, concluziile generale comune tuturor filosofilor vieții, fie că e vorba de pesimiști ca Schopenhauer sau ca Hartmann, de optimiști ca Nietzsche sau de filosofi contemporani ca Bergson, Simmel sau Șestov.

Dar ce e în definitiv iubirea și cum ajunge Freud la asemenea concluzii?

Iubirea (libido) este un termen împrumutat de Freud teoriei afectivității. Ea reprezintă energia comună tuturor tendințelor desemnate în chip obișnuit prin cuvântul dragoste.

Centrul ei e iubirea sexuală, al cărei ultim termen e contopirea a două ființe care se iubesc. Dar ea cuprinde toate celelalte forme de iubire, cum sunt: iubirea de sine însuși, de părinți, de copii, prietenia, iubirea de oameni, legătura de lucrurile care ne sunt dragi sau de ideile abstracte.

Toate aceste forme și varietăți ale iubirii sunt expresia unui aceluiși ansamblu de tendințe care duc uneori, e drept, la unirea sexuală, dar care alteori se opresc în drum și chiar ne opresc de la aceasta, păstrând totuși suficiente caractere spre a le recunoaște ca atare: sacrificiu de sine, dorința de a fi aproape ș. a. m. d.

Sinteza pe care a operat-o limba e cu deplin justificată.

Freudismul lărgeste deci noțiunea de iubire până la un sens apropiat de acel al erosului platonice, atât în ce privește originea și manifestările lui, cât și în privința relațiilor lui cu viața.

Insist asupra acestui sens, pentru că cred că nu este subiect asupra căruia să fi circulat mai multe prostii decât asupra acestuia.

Iubirea astfel înțeleasă a fundamentul întregii vieți sufletești.

Psihanaliștii nu sunt cu toții de acord asupra acestui punct.

Astfel, un elev al lui Freud, Adler, substituie iubirii voința de autoafirmare a eului, așa-numita „protestare masculină“, exagerând instinctele egoiste, poate sub influența voinței de putere a lui Nietzsche.

Un alt elev, mai vestit, al lui Freud, Jung, contestă orice caracter sexual iubirii, așezând la temelie vieții sufletești un ansamblu nediferențiat de instincte fundamentale.

Pentru Freud, menținerea caracterului sexual în centrul puterilor iubirii e o idee esențială. Fără ea, metafizica lui devine incomprehensibilă.

Căci toată dinamica vieții se lămurește, după Freud, prin lupta dintre puterile iubirii și ale morții. Și în planul deosebirilor de sex șade principiul ce desparte pe unele de celelalte (iubirea de moarte).

Ce este însă sexul pentru Freud?

E o întrebare interesantă, la care Freud nu răspunde decât după o minuțioasă cercetare biologică a lumii instinctelor.

Dacă urmărim textele atent, vedem că, după cum procedase la o extindere a ideii de iubire, așa încât să intre în ea iubirea de sine, Freud procedează la o extindere a ideii de sexualitate.

Sexualitatea nu este la el o însușire biologică derivată, legată de funcțiunile de reproducere, care au dobândit pe scara vieții o structură și o organizație specializată.

Sexualitatea e la el o însușire esențială a acestei vieți, care există de la originile ființei vii și care se poate regăsi în fiecare particulă a substanței însuflețite.

Înțelesul adânc al deosebirilor de sex izvorăște din însuși înțelesul vieții.

Procrearea nu e o împrejurare tardivă, derivată din nutriție, cum pretind unii biologi, și nici o apariție întâmplătoare, un accident al vieții, selecționat fiindcă a adus o regenerare a ființei, cum vor alții.

Ca și moartea, ea e intim legată de însăși natura vieții.

Care e paradoxul ființei vii? Și în ce constă contradicția esențială a vieții?

E faptul că ființa trăiește, adică e în stare să subziste individual, separată de restul ființei. Și că moare. Că moare, tocmai pentru că trăiește separat.

Întemeiat pe considerațiuni în strânsă legătură cu principiul creșterii entropiei oricărui sistem închis, Freud susține teoria morții naturale împotriva biologiei, care o consideră rezultat al unui accident. Tot ce e viu tinde să moară pentru că e viu.

Viața, dimpotrivă, nu e pentru Freud rezultatul unei impulsii lăuntrice, ci rezultatul influenței unui factor exterior rămas misterios.

Pentru el, nu există elan vital, principiu evolutiv creator, în viață. Lăuntrică e în organism numai tendința de inerție.

Pentru a lămuri bine acest fapt, Freud pleacă de la teoria instinctelor, făcând constatarea că esența lor nu e decât tendința de readucere a organismului la starea anterioară. Instinctele par a fi astfel, pentru el, în slujba puterilor morții.

Transformările vieții, care dau iluzia unui principiu creator, provin din schimbarea împrejurărilor exterioare și din faptul că fiecare împrejurare nouă care a avut vreo înrâurire asupra organismului e minată de tendințele de inerție, de reîntoarcere a organismului la starea anterioară, îndată ce împrejurările s-au schimbat.

Freud ia aci poziție de lamarkian, împotriva darwiniștilor.

În ființa vie, despărțită de întreg, spartă în mii de tipare vii, care dăinuiesc un timp și apoi mor, tendințele de echilibru și de întoarcere la starea anterioară se manifestă-n două feluri:

o tendință împinge ființa vie către inerția proceselor lăuntrice, către osificare, către moarte;

alta împinge ființa vie către întregul din care s-a separat.

Două feluri de a reveni la starea anterioară. Două instincte de conservare. Dar unul de conservare a individului ca individ și altul de conservare a vieții.

Primul e principiul de conservare a unității individuale a ființei vii, al doilea e erosul, principiul conservării vieții.

Primul are drept rezultat încetarea oricărei tensiuni și întoarcerea la viața anorganică a firii.

Al doilea are drept rezultat reunirea în structuri noi a elementelor separate ale vieții și mai are un al doilea rezultat, paradoxal, care pare a-l pune în legătură cu principiul care a tulburat de la început echilibrul materiei anorganice și care a dat naștere vieții: e faptul că efectul acestei împreunări provoacă apariția în organism a unui surplus de energii, care provoacă germinarea și fac ca viața să reînceapă de la început cu puteri noi într-o nouă ființă.

Iubirea sexuală de care vorbim nu e decât acest principiu manifestat în ființa omenească. Iubirea îndreptată spre un obiect exterior.

Cum se explică acum fenomenul de autocontrol, fenomenul cenzurii și al întregii bogății de forme sublimite, care constituiesc cultura omenească?

Freud pornește de la o constatare foarte simplă. Viața omenească e supusă principiului plăcerii, adică caută ceea ce îi aduce mulțumire și fuge de tot ce-i produce neplăcere.

Dinamic exprimat, principiul plăcerii nu e decât o formă a principiului inerției, adică a tendinței de menținere netulburată a potențialului psihic la un nivel cât mai scăzut.

Aparatul psihic excitat de eros, sau de surpriza provocată de contactul cu lumea din afară, reacționează în sensul restabilirii echilibrului tensorial anterior excitației. Principiul plăcerii se vedește aci a fi direct în slujba instinctelor morții.

Cum se face însă această restabilire de potențial?

Fie prin descărcare directă: împlinire a faptei sexuale, care, separând plasma germinativă nemuritoare de soma muritor, de trup, doboară brusc tensiunea psihică a ființei vii și dezlănțuie în organism puterile morții.

Fie, dimpotrivă, prin operația eului care sublimază pornirea erosului, o gătuie și o risipește, întrebuițând-o în folosul scopurilor sale proprii, altfel zis, o domolește. deviind-o spre posesiuni iluzorii, spre cultură.

Nu pot intra aci în analiza amănunțită a mecanismului acestuia prin care eul păcălește sinele, identificându-se cu obiectele iubite de acesta, în așa fel, încât, devenit singurul obiect iubit, răpește sinelui o parte a energiei erotice, inițial orientată spre sex, și, sub influența principiului plăcerii, o desexualizează, folosind-o pentru scopurile sale proprii.

Ajunge să recunoaștem că, în sublimare, eul lucrează direct împotriva erosului, chiar cu puterile acestuia și că sublimarea este și ea, ca atare, în slujba puterilor de inerție, ce tind spre restabilirea echilibrului tensorial, spre moarte.

Tot ce se frământă în viața psihică a ființei vii, în cultură sau în nebunie, forme, zgomot, nu e constituit decât din risipiri de acestea ale erosului și ale luptei contra lui.

Nicăieri, analiza nu poate pune mâna pe o formă concretă a principiului morții. Dar cum speculațiile de la început au arătat existența lui netăgăduită, concluzia ce se impune e că el lucrează numai negativ, latent, din umbră.

Frâna motorului așezut care provoacă toată agitația vieții noastre sufletești și care-mpinge crosul spre forme noi, întocmai cum o rezistență în calea unei tensiuni electrice produce căldură și lumină, este deci principiul morții, muta cea mare care lucrează surd în adâncurile vieții.

Sufletul omenesc nu e deci altceva decât o arenă, în care se-ntrec — ca-n vechiul joc al filosofului Empedocle — Eros și Polemos.

Iubire. Moarte.

Aspirație de întoarcere la întreg, la unitatea esențială și nedespărțită a ființei, din care viața a rupt, de la origine, pe individ.

Întoarcerea la sânul formativ, la Marea Mamă, și la împreunarea membrilor disjuncte — din care însă, printr-un tălmăc paradox, țâșnesc bruse, în momentul împreunării și al regăsirii, ape vii, o pluralitate neînchipuită de noi energii manifeste, care divid din nou, mai departe, ființa vie, o multiplică și o fac să sufere, să se separe.

Si din nou, frâna surdă a morții încearcă să împiedice întoarcerea vieții la întreg pe această cale, și caută să impună ființei calea ei.

Calea liniștirii individului în unitatea ființei proprii, a aspirației la liniștea echilibrului cosmic, rezultând inevitabil din creșterea entropiei!

Frâna aceasta schimbă neconștient drumurile vieții și dă energiei erotice, oprită să se-ntoarcă înapoi, forme neconștient noi, tot mai complexe și subtile.

Reuși-vor instinctele acestea ale ordinii și ale morții să înfrâneze anarhia crosului și a vieții? E triumful morții sigur și definitiv?

Sau în neconștientul salt al crosului peste sine, în neconștientele lui travestiri, va reuși să se sustragă destinului celorlalți zei, Anânke-ei, și să afirme biruința lui definitivă asupra morții?

Freud nu răspunde la această întrebare.

Poate pentru că, pentru el, întrebarea n-are sens.

Viața fiind un conflict între două instincte, triumful oricăruia din luptători înseamnă încetarea luptei: Moartea.

Freudismul nu cunoaște mântuire. Cât va fi omul viu, crosul nu va birui definitiv și nici ritmul nu va-nceta. Acesta-i faptul.

Aceasta este metafizica lui Freud, așa cum se desprinde din lucrările în care-ncearcă să privească dincolo de adâncurile sufletului omenesc, în adâncurile vieții.

Fără să pot rosti aici, asupra ei, vreo judecată — nu știu de ce, în acest văzduh problematic plin de tot felul de reminiscențe, mersul adeseori confuz și zvânturatic, dar totdeauna scilpitor și ascuțit în intuiții, al argumentelor lui Freud, mi-aduce-n minte nu balaurul subpământean, în care văd cei mai mulți chipul lui Freud, ci un desen al lui Léon Paul Fargue, în care acesta se închipuie pe sine însuși în văzduh, urcând spre soare, pe o schelă arcuită-n vid.

MARXISM ȘI FREUDISM

Titlul exact al articolului ar trebui să fie: *dialectică și fenomenologie*.

Procedeele mintale prin care inteligența modernă încearcă să lămurească și să ordoneze materialul tot mai bogat și purtând asupra unor domenii din ce în ce mai variate și întinse pe care i le pun la dispoziție observația și experiența — nu sunt omogene.

Marxismul plutește oarecum în aer. Îl respiri, cum ai respira. Ești marxist astăzi, oarecum fără să vrei, printr-o deprindere mintală pe care societatea contemporană o secretă în secret și pe nesimțite.

Metode revelatoare, care descoperă realități noi, ne pun în posesia unor perspective care ne duc la descoperirea de realități noi.

Aici, vreau să semnalez o opoziție între două asemenea procedee, punând în evidență ceea ce, pe de o parte, apropie dialectica marxistă de analiza psihologică, atât de răspândită printre unii, și, pe de altă parte, le desparte de procedeele noologice sau fenomenologice atât de mult cultivate de alții.

Cum se vede, fenomenologia nu pune în discuție caracterul existențial al fenomenului. Asta nu înseamnă că fenomenologia îl negă, ci numai că face abstracție de el, îl pune în paranteze, spre a purcede exclusiv la înțelegerea structurii

Fenomenologul are față de *existența* lucrului supus reduției eidetice o atitudine naivă, încrezătoare, el nu se întreabă care e semnificația extrinsecă a fenomenului global, ci care sunt semnificația și funcția fiecăruia din elemente în raport cu totalitatea care e de lămurit și care e presupusă dată.

Reducția eidetică nu se ridică deasupra experienței mediate concrete în sensul ei larg de trăire nemijlocită spre a o judeca în relație cu alte experiențe, ci rămâne constant în interiorul acestei experiențe, încercând să surprindă, în condițiile logice (a priori) în care poate fi trăită și gândită, înțelegerea fenomenului care e posibilă nu ca *fapt* care este, ci ca *esență*, rădăcină, a ceea ce este așa cum este. Ea caută un principiu formal ontologic de interpretare unitară a variațiilor ontologice ale fenomenului; ci nu un principiu real de mântuire a variațiilor ontologice ale fenomenului.

Determinismul social marxist trebuie bine înțeles. Nu e vorba de determinismul unor imbolduri materiale fundamentale: al foamei, sexului sau voinței de putere, cum cred unii; ci de un *determinism* al tehnicii asupra relațiilor de producție, de afirmare că orice manifestare umană are un sens în relația ei cu felul de organizare al folosirii sociale a mijloacelor tehnice de satisfacere de care dispune societatea. E un determinism social-spiritual și acesta.

Dialectica marxistă, ca și analiza psihică, pune *dimpotrivă în discuție* tocmai ceea ce e dat imediat și [ambele] socotesc *fenomenul concret* a nu fi decât forma superficială care trădează existența unui fapt tranzient ei.

De-o parte deci, o *încredere* acordată a priori experienței nemijlocite; de altă parte, un fel de „*suspendare*” apriorică a fenomenului ca atare și o preocupare de a descoperi nu ce e faptul, cât ce intenționează cu el o ființă tranzientă.

Ca atare, metodă fecundă: la Freud, îngăduie raționalizarea (înțelegerea) unor părți din suflet, socotite iraționale, adică arbitrare; la Marx, pune în relief câteva părgii esențiale ale determinismului social.

Opoziția aceasta își are rădăcina în două poziții funciare ale spiritului în fața realității. P[unctul] de vedere *existențial* și cel *esențial*, cel *naturalist* și cel *fenomenologic*. Unul lucrând cu judecăți de predicție, altul, cu judecăți de relație. Unul deductiv, preocupat de *ce e*, altul inductiv, preocupat de *cum devine*.

2) Odată lămurit acest lucru, se pune întrebarea:

Ce relație există între aceste două moduri de a cunoaște? Care e primitiv, care derivat? Care superior, care inferior?

a) Teza lui Comte: Superioritatea primului. 1) Teologic, 2) metafizic, 3) pozitiv (inductiv).

b) Teza lui Sombart: Superioritatea ultimului p[unct] d[e] v[edere]. Faza: 1) normativ, 2) explicativ, 3) noologic.

a) Sunt două teze complementare. Nevoia de a restabili unitatea intelectului.

Faptele: Eșecul *explicației naturaliste* în cazul structurilor complexe. Cauzalitate interferentă și reacție întârziată. Efectele. Putința sustragerii determinării univoce (analogie și identitate).

Momentul fenomenologic în cercetarea *naturalistă* (empirică). Imposibilitatea eliminării lui. Totaluri și manifestele de o formă și de funcții diferite (*La arme*, cântec ritual; descântece, rugăciune etc.).

La Jaspers. Etiologie și fenomenologie (exemple: simptom, sindrom).

Proba că și la Marx există un moment fenomenologic: structura (raporturile de producție — vânzare — cumpărare).

Contra lui Sombart. Cum văd teza lui Gusti. Natură și spirit. Societatea, la cheia lor de joncțiune.

Dialectică și fenomenologie, integrate într-o concepție behavioristă (psihologia de reacție).

Chiar când fenomenologia pune în discuție *existența* ca atare, ea nu discută decât semnificația și structura lui de a fi.

E semnificativă alunecarea filosofiei moderne în această privință.

De la faza realistă a gândirii husserliene — în care se întreba: ce fel de existență au semnificațiile? (*Vom Sein des Sinnes?*), la faza idealistă (heideggeriană) a fenomenologiei, în care întrebarea se răstoarnă și devine: ce semnificație are existența, ce-nseamnă a exista? (*was Hiersein?*) și până la reacția nominalistă a școlii lui Wittgenstein, la care întrebarea esențială devine: „Ce semnificație are semnificația?” Ce-nseamnă a însemna ceva? — gândirea modernă suferă o alunecare de la realism la nominalism, foarte caracteristică pentru *neputința* omului de a se menține mult timp în contact cu realitățile superioare pe care le dezvoltă abstracția.

Termenul *materialism* aplicat marxismului nu trebuie să înșele.

Marxismul nu e tributار marxismului, decât în măsura în care această filosofie, când kantismul era la modă, a încercat o interpretare kantiană a marxismului.

Când empiriocriticismul a devenit filosofia la modă, Bogdanov și Lunaciarski au încercat o fondare a marxismului pe teoriile lui Mach și Avenarius.

Când diltheyanismul a ajuns la modă, Kautsky a încercat să justifice marxismul ca o încercare de restabilire a unității st[ărilor] spiritului cu cele naturale.

Iar astăzi, nenumărați marxiști își potrivesc doctrina unei teorii generale filosofice cu caracter pragmatist.

Ceea ce se numește *materialism* de către marxiști trebuie tradus în limbajul nostru filosofic cu numele de *realism* dialectic, opus *idealismului dialectic* hegelian și *materialismului mecanicist* [...]¹.

Procedeele mintale, prin care inteligența omenească încearcă în vremea noastră să lămurească și să ordoneze „grămezile” de material pe care i le pun la dispoziție observația și experiența din toate domeniile, nu sunt omogene.

Ele tind totuși să se grupeze aproximativ în două tipuri: 1) un tip *explicativ*, naturalist sau extrinsec, de interpretare relațională a fenomenelor și 2) un tip *comprehensiv*, noologic sau fenomenologic, de înțelegere intrinsecă a acestora.

În studiul care urmează îmi propun să cercetez relațiile dintre patru asemenea procedee, pe care mintea omenească contemporană le folosește cu predilecție în interpretarea fenomenelor cuprinse în domeniul științelor sociale înțelese în sens larg. sau, cum le numesc francezii, al științelor morale și politice, și anume: explicarea dialectică marxistă și analiza psihologică freudiană, pe de o parte, înțelegerea tipologică diltheyană și reducția eidetică practică de școala fenomenologică a lui Husserl, de alta, și să pun în evidență ceea ce, pe de o parte, 1) apropie *dialectica marxistă de psihanaliza freudiană* și ceea ce, [2)] pe de altă parte, le desparte de *tipologia diltheyană și de reducția fenomenologică*.

Studiul acesta nu are un caracter metodologic, ci își propune mai mult să surprindă ceea ce e original, specific în fiecare din aceste *demersuri* ale inteligenței omenești².

FILOSOFIA ROMÂNEASCĂ CONTIMPORANĂ

I

ÎN CE MĂSURĂ SE POATE VORBI DE O FILOSOFIE ROMÂNEASCĂ?

Cursul de filosofie românească început astăzi caută să înfățișeze principalele chipuri de filosofi români în viață, operele lor, precum și principalele probleme pe care le pun și sistemele de soluțiuni prin care le dezleagă.

Astăzi vom căuta să răspundem la întrebarea: dacă și în ce măsură se poate vorbi o filosofie românească?¹

Există o „filosofie” sau nu există decât „filosofi”?

Iată o întrebare prealabilă la care trebuie să răspundă acel ce vrea să dea seama de cele ce se întâmplă în lumea filosofiei; căci de răspunsul ei atârână dacă poate fi vorba de o filosofie românească, sau numai de filosofi români.

1. Într-adevăr, pentru unii — și multă vreme pentru aproape toți acei ce aveau îndeletniciri filosofice — filosofia a fost o disciplină în toată puterea cuvântului, adică o știință teoretică, un întreg de adevăruri obiective, purtând fie asupra celor mai generale și mai înalte adevăruri despre lume la care poate ajunge mintea omenească, fie o știință a științelor, un fel de critică și de confruntare reciprocă a rezultatelor celorlalte științe particulare.

În acest caz, filosoful era acela care, trecând dincolo de rezultatele științelor particulare, își puneă întrebările esențiale despre tot și căuta să dezlege.

2. Iată însă că, de la o vreme, unii gânditori s-au legat de faptul că întotdeauna filosofia este a cuiva și au încercat să substituie vechii idei despre filosofie o alta, în care această disciplină, spre deosebire de caracterul obiectiv al științei, nu mai e decât o expresiune a individualității gânditorului care-o exprimă, un fel de creație artistică a lui în lumea de idei și de simboale a cugetării, un fel de proiecție uriașă a unui eu asupra universului întreg pe care caută să și-l asimileze gânditorul.

După aceștia, nici nu ar exista, la drept vorbind, o „filosofie”², adică un sistem de adevăruri general-valabile asupra problemelor esențiale ale lumii, ci numai o „filosofare”, adică o îndeletnicire specială a câtorva spirite alese, care caută pe calea gândului un echilibru spiritual, o împăcare a lor cu lume.

Rădăcinile celui dintâi fel de a înțelege filosofia sunt vechi, cât filosofia însăși: rădăcinile celui de al doilea fel se pot găsi în concepția filosofului german Friedrich Nietzsche.

Etimologic, „filosofie” înseamnă „iubire de înțelepciune”, de la „*philein*” — a iubi, și „*sophia*” — înțelepciune, în limba vechilor elini.

Termenul de filosofie și filosof [sic] a fost întrebuințat pentru întâia oară ca o reacție împotriva doctrinei sofistilor, ce înflorea la Atena prin veacul al cincilea înainte de Hristos, sofisti care se considerau „înțelepți” și neguțatori de înțelepciune. Împotriva lor, filosoful elin Platon arată că adevăratul filosof, măsurând toată depărtarea care-l desparte pe om de înțelepciune, nu se poate numi pe sine „înțelept”, ci numai „iubitor de înțelepciune”.

La început, această filosofie era o speculație, mai mult sau mai puțin abstractă, asupra cauzelor lumii obiective și a constituțiunii ei, și ca atare se deosebea foarte puțin de știință, la originile acesteia.³

Abia cu Socrates filosofia începe să capete preocupări morale mai accentuate, adică să se preocupe mai ales de om și de rosturile lui, de înțelesul și de prețul vieții omenești pe lume sau al făpturii lui.

Cu Platon și Aristotel filosofia ia din ce în ce [mai mult] un caracter „scolar” și „sistematic”, pe care le va păstra până în vremile noastre. Ea tinde să devină astfel un sistem de ansamblu al universului, o privire generală și ordonatoare a întregului câmp al cunoștințelor omenești; iar filosoful ajunge un dascăl, un om învățat și cuminte, care, înconjurat de învățăcei, se întreabă și discută cu ei despre rostul și înțelesul tuturor lucrurilor.

Abia cu Immanuel Kant, filosofia își transformă iar aspectul, devenind, din teorie de ansamblu asupra lumii, o disciplină preliminară pentru orișicare știință, o disciplină critică, care, înainte de a porni o cercetare, se întreabă despre îndreptățirea întrebării și despre posibilitățile apriorice de a răspunde.

În sfârșit, izbit de caracterul personal și tranzitor al oricăror soluțiuni filosofice, Friedrich Nietzsche, urmat de un șir întreg de gânditori, răstoarnă datele problemei și nu mai consideră filosofia ca o știință obiectivă, ci ca o concepție personală despre lume și viață a fiecărui gânditor. În primul caz, filosofia se apropia mai mult de știință, de teorie, în al doilea caz, se apropie mai mult de practică, de artă. A filosofia nu mai înseamnă „a afla adevărul ultim”, ci numai „a te răfui în felul tău în gând cu existența”. Filosofia nu mai e deci decât o cale, o îndrumare a sufletului propriu.

În favoarea acestui din urmă fel de a înțelege filosofia, ca o proiecție subiectivă a unui eu în lumea de gândiri și de simboluri, militează în primul rând ideea că filosofia e totdeauna legată de un nume, că e totdeauna a cuiva. Astfel, avem de-a face cu o filosofie a lui Platon, a lui Aristotel, a arabului Averroes, a fericitului Augustin, a lui Toma din Aquino, a lui Descartes, a lui Kant sau a lui Hegel, iar legătura se arată tocmai în denumirea sistemelor de filosofie după autorii lor, peec-tuindu-le cu marca personalității proprii: platonismul, aristotelismul, averroismul, augustinismul, tomismul, cartezianismul, kantianismul, hegelianismul...

Legătura aceasta nu este într-adevăr numai întâmplătoare, căci în favoarea ei mai militează și un al doilea fapt, și anume, că orice filosofie atentă se așează pe sine ca pe un început, considerând tot ceea ce s-a făcut mai dinainte ca greșit și supus criticii amare. E în această constatare a insuficienței gânditorilor precedenți de a rezolva problema care-mi stă pe inimă, mie, o condiție sine qua non, prin care filosoful își justifică, în ochii lui însuși, propria activitate de gânditor. Căci de ce folos mi-ar fi să cuget, dacă știu mai dinainte că problema la care cuget eu e dezlegată? Ar ajunge să-mi asimilez aceea ce au gândit alții. Dar aceasta e o poziție fundamental opusă aceleia pe care o adoptă adevărații filosofi, care fac fabula răsădită din ceea ce au gândit alții și pun din nou pe cont propriu toate problemele, de la început.

În ce măsură e justificată o astfel de poziție?

Trebuie să începem mai întâi prin a observa că, dacă în chip netăgăduit, sistemele își capătă numele lor după filosoful lor părinte, acest fel nu este singurul prin care se individualizează un sistem față de altul.

Numeroase sunt cazurile, în care factorul individualizator stă aiurea.

Așa, filosofia lui Platon și a succesorilor lui se cheamă „academism”, pentru că școala lui se ținea în grădinile lui Akademos (de aci ne vine nouă cuvântul academie, după cum cuvântul liceu ne vine de la Lyceum, loc unde se ținea școala lui Aristotel, zisă și peripatetică, pentru că aci se obicinuia să se discute în timpul plimbărilor pe jos).

Tot așa stoicismul, filosofia morală a cumpătării, cea mai înaltă filosofie practică a Antichității, își trage numele de la „stoa” — colonadă lângă care își ținea regulat ședințele.

La fel, filosofia medievală numai „scolastică” își trage numele din faptul că ea se preda „oficial”, la școală, în universitățile și colegiile medievale din Paris, din Oxford, din Bologna sau din Salamanca.

Ideea aceasta a legării grupului de filosofi de locul unde se filosofează suferă o precizare din timpul în care încep să se dezvolte orașele mari negustorești. Astfel, în vreme ce, până aci, filosofia era considerată oarecum „universală”, iar limba ei de predare era latinească, sau elină, cu dezvoltarea puterii regale și a burgheziei, care duc la crearea statelor naționale, filosofia începe să se naționalizeze, să se vulgarizeze, iar filosoful, care până aci era profesor și om de curte, începe să capete un caracter burghez. Școalele filosofice se individualizează astfel după limbă sau după orașul de origine, în care filosoful și-a militat filosofia sau și-a găsit aderenți mai harnici.

Așa se face că astăzi, în filosofia contemporană, aflăm pentru neokantieni și denumirea de „Școala de la Marburg”, pentru Brentano și elevii săi numele „Școala badeză”, adică de la Baden, sau pentru psihologii gândirii din școala unor Marbe, Messer, Külpe, Buhler, Watt, numele de „Școala de la Würzburg”, și așa mai departe.

Toate aceste legături dintre un sistem de filosofie și un loc unde se află o școală, sau o ceată de discipoli, ne arată că, cu tot caracterul personal al „filosofării”, activitatea aceasta este legată nu numai de existența unui filosof, ci și de existența unui mediu de difuziune.

Chiar dacă „filosofarea” rămâne încă principală în mâna filosofului și chiar dacă acesta, când filosofează, pornește în fiecare dată de la început, se gândește „sub specie aeternitatis”, el nu se poate sustrage influenței mediului spiritual, ambianței. nici sub raportul problematicei, nici sub raportul soluțiilor pe care le aduce. Un schimb neconținut are loc între gânditor și lumea înconjurătoare. Neconținut, gândul filosofului e solicitat să se avânte în văzduhurile cugetării, de către împrejurările concrete ale vieții care-l înconjoară, dacă nu chiar de micile aventuri ale vieții lui spirituale cotidiene.

Acei care afirmă că filosofia este numai „filosofare” nu puteau să nu observe existența acestui mediu de difuziune culturală a ideilor.

Ca să scape din încurcătura solipsistă, la care propria lor afirmațiune îi silește să închidă pe fiecare filosof în lumea gândurilor proprii, ei sunt siliți să nege existența unei istorii a ideilor, recte o istorie a filosofiei. E un lucru curios și demn de observat că toți acești filosofi, care leagă filosofia de o personalitate, încep prin a nega istoria filosofiei, ca lipsită de obiect.

Dar mai este o considerațiune care militează în favoarea existenței unui corp real de doctrină, filosofic.

Este considerația trasă din posibilitatea unei nomenclaturi filosofice distincte, în legătură cu soluțiile înseși considerate independent și de mediu, și de persoana filosofului în chestiune. E vorba de existența unei terminologii pentru clasarea obiectivă a sistemelor, cum ar fi „idealism” — pentru filosofii care cred că realitatea e o proiecție exterioară a unui eu —, „realism” — pentru cele care cred, dimpotrivă, că lumea obiectivă există în chip real, independent de cunoașterea noastră asupra-i; cum e termenul „teism” pentru filosofii care admit existența unei ființe necesare, cauză și suport al lumii, „panteism” pentru cele care admit că această ființă necesară e însăși substanța lumii, adică substratul ei, „ateism” — pentru cele care nu admit existența unei ființe necesare.

Ce presuposiție stă ascunsă în dosul acestei nomenclaturi, care să o facă posibilă? Corespunde ideea că, oricât de diverse ar fi răspunsurile date de indivizii filosofi, ele sunt totuși susceptibile de ordonare, de clasare sistematică, de îndată ce le legăm de o întrebare, și anume de întrebarea la care își propun să răspundă fiecare.

Astfel, sub numele de „raționalism”, „empirism”, „criticism”, „intuiționism” se pot grupa o serie de soluții date de filosofi — independent de locul, de timpul, de indivizii sau de limba în care au scris, independent chiar de problema fundamentală care a frământat pe filosoful care le-a emis, ci numai și numai în funcție de o întrebare: „Care este izvorul cunoașterii adevărate?”

Ai răspuns: „simțurile”? Ești „empirist”, oricare ți-ar fi pozițiile în alt domeniu. Ai răspuns: „rațiunea”? Ești „raționalist”, dimpotrivă. Ai răspuns: „rațiunea în limitele experienței sensibile”? Ești criticist și, la fel, dacă răspunzi „intuiția”, ești intuiționist în teoria cunoașterii, oricare ți-ar fi altcumva sistemul.

Toate aceste considerațiuni ne învederează existența unor corelații obiective între soluțiile problemelor filosofice în raport cu întrebările la care răspund, adică ne

învederează existența unui domeniu propriu de realități filosofice, printre care se mișcă gânditorul, dar pe care el nu le poate schimba arbitrar fără a introduce confuzii în propria sa gândire, ci numai poate alege unele soluții justificându-și alegerea cu argumente, poate chiar combina asemenea soluții, părându-i-se că „inventă” ansambluri și poziții noi; în realitate, el nu va face decât să justifice o alegere sau neputința lui proprie de a alege.

Acum, să ne înțelegem: evoluția unilineară a cugetării omenești poate să apară multora de nesuștinut, dar aceasta nu e un temei suficient pentru a nega orice posibilitate de înțelegere și de continuitate între un filosof și altul.

Principial, împotriva unei astfel de afirmații, șade faptul că filosofia se face cu ajutorul mijloacelor de expresie al căror rost primar e tocmai transmisiunea cugetării. Dacă lumea fiecărui filosof e un absolut închis în sine, o monadă fără de ferestre, de ce nu e „tăcerea” instrumentul de predilecție al adevăratului filosof, cum zice în glumă proverbul: „Dacă tăceai, filosof rămâneai”?... De fapt, însă, tot ce cunoaștem noi ca filosofie este sau pentru că filosofi au scris ei înșiși, sau pentru că, atunci când nu au scris, au vorbit atât, încât discipolii le-au învățat cuvintele pe dinafară. În orice caz, un lucru este cert. Tot ceea ce a fost filosof, de care ne aducem azi aminte, a avut o influență oarecare, influență care s-a transmis până la noi într-un fel sau într-altul.

Nu vreau să contest prin aceasta faptul că se poate să fi existat filosofi care, mulțumindu-se cu rodul gândului lor lăuntric, cu contemplația celor ce descopereau, au tăcut; și nici nu contest calitatea de filosofare autentică a unei asemenea preocupări tăcute de cele ale gândului. Ci numai îi opun, acestei liniști, imensul „bagaj” de „formulări” spre comunicare către alții, pe care îl constituie literatura filosofică a lumii europene, căreia de asemeni nu i se poate tăgădui filosofarea autentică. Pentru că, dacă am răpi acest titlu unor Platon, Aristotel, Descartes, Kant, Hegel, cui oare s-ar mai cuveni să-l dăm?

Dar dacă e așa, atunci înseamnă că filosofarea nu e în esența ei necomunicabilă, iar caracterul individual al filosofării nu se mai opune categoric existenței unui mediu de difuziune. Să strângem acest lucru mai de aproape.

Considerând faptul că, în afara intuițiilor mari, lăuntrice, de natură mai mult mistică decât filosofică, cum ar fi aceea consemnată în memorialul lui Pascal sau cea petrecută cu Descartes în faimoasa noapte de noiembrie 1619, acestea într-adevăr necomunicabile altfel decât „liric”, tot restul filosofiei e gândire, adică încercare de a transmite altuia conținuturi sufletești sau obiective, cu ajutorul limbajului. Dar tocmai această întrebuintare a limbajului ca mijloc de formulare a acestor intuiții, spre a le pune la îndemâna celorlalți, este o dovadă că „filosofarea” se îndreaptă către „altul”. Lucrurile se pot adânci și ceva mai mult, dar din nefericire nu e vreme.

Răspunsul acesta nu este însă suficient.

Dacă filosofia se clădește inițial pe o intuiție a lumii în esența ei netransmisibilă pe cale de concept; și dacă totuși filosoful, în activitatea sa specifică și proprie, nu face decât să cugete, să dea temeiuri, să raționeze, să arate altora temeiul și îndreptățirea vederii lui originare, ce se transmite propriu-zis de la un filosof la altul?

Căci tocmai în natura acestei transmiteri stă partea cea mai grea a întrebării: ce anume se poate și ce nu se poate transmite?

Elementele ce trec de la un filosof la altul sunt oare altceva decât „capcane”, pe care primul ajutor le-a întins celui din urmă? Și istoria filosofiei nu ar putea fi, cu drept cuvânt, considerată, așa cum spune o „butadă”, ca o istorie a răstălmăcirilor, adică a greșitei interpretări a gândurilor altuia?

În două feluri se face transmiterea aceasta de gândire: 1) transmițând altora problemele ce ne frământă, 2) transmițând soluțiile ce le-am dat.

Transmiterea problemelor nu poate fi tăgăduită. Ea se face în special prin aceea că un filosof autentic începe prin a pune pe gânduri pe cel ce ia contact cu gândul lui. Departe de a-i servi „soluțiuni” gata făcute, filosoful adevărat trezește în cel care-l ascultă neliniști și presimțiri ale unor nelămuriri ce caută a fi dezlegate.

Toată filosofia modernă stă, de pildă, tributară unei întrebări pusă de Kant: „Cum e posibilă cunoștința omenească?”

Acum, e adevărat că fiecare înțelege această întrebare așa cum o poate înțelege, lăsând-o să răsunе în interiorul propriului său eu conform propriilor nedumeriri și neliniști: 1) Cum cunosc? 2) Cu ce cunosc? 3) Ce pot să cunosc? 4) Pot eu cunoaște adevărul? 5) Ce valoare are cunoașterea prin simțiri? 6) Dar cea prin rațiune? 7) Ce este lucrul pe care îl cunosc? și așa mai departe. Fiecare răsfrânge caleidoscopic întrebarea de-nceput. Dar tocmai această răsfrângere constituie problematica istoriei ideilor unei epoci.

Rămâne, prin urmare, stabilit că cel ce filosofează își poate transmite și altora nedumeririle și neliniștile sale, îmbrăcându-le în haină de cuvinte, sub formă de probleme, și că transmiterea lor constituie o încreagă activitate ce depășește purul individ și filosofarea propriu-zisă, până în clipa în care întrebarea a prins într-un alt suflet, a legat rod în mintea celui ce a auzit-o.

Alături de drama de a-nțelege, a căutării, există însă, pentru filosoful care a înțeles, o altă dramă, aceea de a se face înțeles, de a transmite altora aceea ce a înțeles, răspunsul, dezlegarea. Și ei îi corespunde arhitectura de cuvinte care constituie „literatura” oricărei filosofii, adică sistemele și ansamblurile de soluții.

Alături de transmiterea problemelor, mai e deci și altceva: transmiterea soluțiilor.

Am văzut cum își transmite un filosof neliniștea, nedumerirea. Cum își transmite acum gândul filosoful care a aflat un adevăr, acel care poate să strige asemenea lui Arhimede: „Evrika!” — am descoperit!

Răspunsul este limpede: întemeindu-și-o, demonstrând-o.

Mai toată literatura filosofică nu e decât o sumă de asemenea soluții, asemenea răspunsuri la întrebări care-au neliniștit pe-un filosof. E o transmitere de poziții, de atitudini față de întrebări și o transmitere de argumente demonstrative, care justifică aceste atitudini.

Aci însă răstălmăcirea de care am vorbit e mai mult decât oriunde cu putință din cauza echivocității termenilor, a lungului șir de demonstrații pe care trebuie să

le urce gândul fără greș, ca să ajungă să descopere aceste evidențe de-nceput, pe care se sprijină totul.

Iată, de pildă, un exemplu des întrebuințat pentru o astfel de răstălmăcire:

Se știe că atât Schopenhauer, cât și Hegel trec drept discipolii lui Kant. Fiecare se pretinde a fi „interpretul adevăratei gândiri kantiene” și acoperă de invective, ce merg adesea până la injurie, pe celălalt.

Ce se întâmplă în realitate? Și unul, și celălalt au reținut numai cuvintele lui Kant și au răspuns cu aceste cuvinte la cu totul alte întrebări decât erau ale lui Kant.

Pentru Immanuel Kant, întrebarea fundamentală era: „Cum se face de cunosc?”, iar celelalte întrebări erau numai accesorii spre a putea răspunde convenabil la aceasta.

Pentru urmașii săi, întrebarea fundamentală e stămită de răspunsul pe care îl dă Kant la unele probleme: fenomenalismul pentru Schopenhauer, schematismul transcendent pentru Hegel. Pentru ei întrebarea nu e: „Cum cunosc?”, ci: „Ce este aceea ce cunosc?”. Și unul, și altul răspunde cu cuvintele lui Kant: „Ce cunosc este o proiecțiune a spiritului meu”. Dar pentru Schopenhauer asta înseamnă: „lumea e o iluzie fără realitate”, în timp ce, pentru Hegel asta înseamnă: „spiritul meu e creator”.

Iată unde duce o aceeași soluție, răsfrântă prin prisma a două firi deosebite sub două unghiuri de refracție deosebite, sub două temperamente diferite, sub două atitudini opuse în fața existenței.

Înseamnă însă că aceste răstălmăciri nu au nici o importanță?

Dimpotrivă. Ele constituiesc aproape tot câmpul filosofiei. Și e aci un nou argument contra celor ce consideră pe filosof închis în propria filosofare.

Astfel, pe lângă caracterul subiectiv, filosofarea, luarea unei atitudini în fața realității, rezultată dintr-o neliniște proprie,

pe lângă caracterul social, născut din nevoia transmiterii acestor neliniști și a acestor certitudini și poziții pe căile obicinuite de transmitere ale gândului: scrisul și grăitul,

filosofia mai are un caracter obiectiv propriu, care constă în nevoia de întemeiere a acestor atitudini în raport cu un ansamblu de adevăruri, în raport cu o problematică obiectivă, într-un sistem de soluții coerente.

Rămâne așadar de luat în considerație, pentru determinarea caracterului național al unei filosofii:

- 1) filosoful însuși, cu activitatea lui proprie, „filosofarea”,
- 2) mediul de difuziune a ideilor, cu instrumentele lui; limba scrisă și grăită, cursurile, conferințele, cărțile, revistele de filosofie,
- 3) aceea ce am putea numi „problematica” și „sistematica” filosofiei, adică șirul de întrebări și de răspunsuri considerate obiectiv, în ele însele.

De o filosofie românească poate fi vorba deci în măsura în care cele trei condițiuni se vor găsi împlinite:

1) existența unei activități de filosofare autentică și originală printre români, născută din motive românești,

2) existența unui mediu de difuziune a ideilor filosofice în limba românească, prin grai sau scris, în reviste, cărți, cursuri și conferințe,

3) existența unei problematice și a unor sisteme filosofice specific românești.

Ce sunt aceste condițiuni și în ce măsură sunt împlinite printre noi, vom încerca să precizăm în comunicările următoare.

Data viitoare, vom începe cu cea dintâi, vorbind despre: *Caracterele filosofării românești contemporane*.

II

CARACTERELE FILOSOFIEI ROMÂNEȘTI CONTIMPORANE

Am arătat în cursul convorbirii precedente că, pentru a putea vorbi despre existența unei filosofii românești contemporane, trebuie să fie îndeplinite trei condițiuni, în prealabil:

1) să existe o preocupare filosofică autentică, originală, printre români, născută din motive românești,

2) să existe un mediu de difuziune, de răspândire a ideilor filosofice în limba românească,

3) să existe o problematică și o sistematică originală, adică un șir de întrebări și de răspunsuri privitoare la problemele esențiale ale existenței, legate armonic și coordonare într-un tot organic.

Vom căuta astăzi să răspundem la cea dintâi întrebare, și anume să verificăm dacă există o preocupare filosofică autentică în cultura românească, întreținută de gânditori români, cu motive izvorâte din nevoile lor de adaptare la condițiile speciale ale culturii românești.

Pentru aceasta, va trebui să ne întrebăm pe rând:

1. Care sunt prilejurile de gândire și reflexie filosofică pe care le oferă viața culturală românească?

2. Care sunt motivele care împing pe cineva să se adâncească în lumea de idei și de abstracții a cugetării filosofice?

3. Care [sunt] rostul, funcțiunea și perspectiva acestui fel de îndeletnicire culturală? și, în sfârșit,

4. Care sunt caracterele proprii ale acestei îndeletniciri în mediul nostru românesc?

Căci, într-adevăr, orișice filosofare presupune mai întâi un gânditor, un motiv de reflexie și un prilej care să-i dea aripi, un rost pentru care se cugetă și un timp necesar pentru aceasta.

Unde le vom găsi oare, în mediul nostru românesc?

Așa cum se procedează pretutindeni, acolo unde ne aflăm față de fapte numeroase, variate și complexe, va trebui să ne ușurăm munca de descriere și de clasificare, constituind câteva tipuri principale în care să grupăm, după asemănare, principalele direcții de orientare ale preocupărilor românești de lucrurile filosofiei.

Reluând clasificarea pe care o făcea „cum grano salis” unul dintre profesorii noștri mai tineri, răspunzând unei anchete întreprinsă de o revistă transilvăneană asupra direcțiilor și perspectivelor românești contemporane, vom spune că tendințele care împing pe oameni spre filosofie în cultura românească ar putea fi grupate în trei tipuri principale:

1. un tip cu preocupări istorice și politice, caracterizate,
2. un tip condiționat de necesitățile didactice și
3. un tip izvorât din nevoile individuale ale gânditorului.

Trei tipuri de filosofare prin urmare ne întâmpină, și ne îmbie să le aflăm rosturile și resorturile lor intime: pedagogul social, îndrumătorul, directorul conștiințelor publice, profetul, apoi profesorul de filosofie, dascălul, luminătorul și, în sfârșit, filosoful pur și simplu.

Fiecare din aceste tipuri trebuie cercetat cu de-amănuntul, atât în privința originilor sale, cât și a prilejurilor și motivelor sale de filosofare, precum și a sferei sale de preocupări, a rostului său social, a perspectivelor, a originalității și a caracterelor sale proprii.

[1.] Să începem cu cel dintâi, cu filosoful politic și istoric. Nu pentru că din punctul de vedere filosofic constituie tipul cel mai pur. Dimpotrivă. Ci mai ales pentru că, în stadiul actual de dezvoltare a culturii românești, e cel cu mai mult răsunet. Dacă filosofii propriu-ziși sunt rari, și dacă chiar dascălii de filosofie nu formează legiune azi la noi, apoi filosof politic, îndrumător de conștiințe, lămuritor de rosturi și de nevoi colective cată aproape a fi oricine. Aceasta nu înseamnă că oricine reușește, ci numai că motivul acesta de a filosofa asupra nevoilor comune este mai la îndemână, mai aproape de oricine. Lucrul se lămurește desigur în legătură cu structura actuală a vieții noastre publice și cu condițiunile ce i s-au creat după revoluția începută în prima jumătate a veacului al XIX-lea. Până atunci filosofia fusese o îndeletnicire de cărturar, lăsată mai ales pe seama preoților sau a dascălilor cărturari de la academiile domnești din țară. Ea avea un caracter speculativ sau practic, orientat însă către clădirea sufletească a omului în genere, și nu către țeluri politice și naționale. Cu ridicarea generației de la 1848, lucrurile se schimbă. Toată viața intelectuală a țării e prinsă la remorca ideilor naționaliste.⁴ Dascălul grec e izgonit și locul lui e luat de fruntașii generației politice a vremii. Un Ion Heliade Rădulescu, un Mihail Kogălniceanu, un Hasdeu chiar, în prima sa perioadă, fără a fi filosofi de meserie, sunt aduși de nevoile acțiunii lor să cugete, să cugete mult și temeinic asupra împrejurărilor asupra cărora lucrează. Din sfera de preocupări abstracte, filosofia se coboară-n adunări, cu terminologia și vocabularul ideologiei democratice. Așa se lămurește faptul că marii îndrumători ai cugetelor sunt istorici,

istorici care au ieșit din cercul strâmt al preocupărilor lor de paleografi sau arhivari și care cată să făurească idealurile mari ale neamului lor și unitatea lui spirituală. Acuma, e adevărat că ei nu căutau totdeauna această unitate acolo unde era ea într-adevăr, în unitatea de așezăminte, de credințe sau de soartă, ci acolo unde îi mânau prejudecățile lor și ale vremii. Nu e mai puțin adevărat că, în această subordonare a tuturilor îndeletnicirilor spirituale față de ideea națională, trebuie căutate originea și dezvoltarea tipului de filosof politic de la noi.

Cu întemeierea statului unitar românesc, ideologia națională capătă o primă așezare. O reacțiune se desemnează atunci, cam către anul 1880, din partea noii generații împotriva direcțiilor anterioare. E clipa „direcției nouă”, criticistă, a reacțiunii junimiste. Impresionată de pletora de nulități, de valori false adumbrite sub stindardul ideologiei naționaliste, junismul reclamă o reînnoire, o părăsire a orientărilor politice din cultură și o reîntoarcere la universal, la sfer[le] senine ale producției dezinteresate. E o eroare să ne închipuim că această direcțiune nouă privea numai o reorientare „poetică” sau „literară”. Reacțiunea junimistă caută să îmbrățișeze întregul domeniu al „culturii” românești și ca atare și filosofia. De aceea junismul poate fi considerat a sta la baza celui de al doilea tip de filosof român, tipul didactic, spiritul său stând la baza întregii organizații a învățământului nostru filosofic.

Totuși destinele filosofării politice de la noi din țară nu erau încă sfârșite. Mai curând sau mai târziu s-a dat la iveală faptul că însăși reacțiunea junimistă avea un substrat politic. Domnul Zeletin, care a studiat cu multă pasiune și poate cu multă părtinire acest aspect al reacțiunii junimiste, a pus admirabil în relief acest caracter al reacțiunii junimiste, împotrivirea spirituală a claselor vechi conducătoare față de triumful politic al boiernașilor și al burgheziei. Așa că, în ultima față a Junimii, și poate în faza cea mai durabilă ca influență, junimiștii au devenit și ei filosofi politici, și lor li se datorează faimoasa teorie asupra dezvoltării civilizației românești moderne ca „formă fără fond”, ca copie servilă a instituțiilor apusene, care constituie și astăzi un fel de laitmotiv al oricărei filosofii politice românești. Această generație ne-a dat cugetători politici de talia unui Titu Maiorescu și mai ales Mihai Eminescu.

Nu vom vorbi niciodată îndeajuns asupra fenomenului care a fost pentru întreaga cultură românească marele Mihai Eminescu. Gloria lui cea mare este [cea de] poet, desigur. Dar cu nimic nu scade pasul față de valoarea lui ca cugetător politic. Adumbrită un timp de gloria gândirii unui Maiorescu, așezat în strana oficială a recunoașterii didactice ca un „pontifex” al cugetării, gloria lui Eminescu a ieșit de la o vreme la iveală și pe acest tărâm, unde a putut să dea naștere, în prelungirea gândirii maioreșciene despre caracterul formal al civilizației române, dar cu totul în alte cadre, unui nou curent de cugetare politică: semănătorismul. Desigur, Eminescu a aparținut reacțiunii junimiste ca întreg, ca reacțiune a vechilor stăpânitori ai țării, ci reacțiunii țării întregi, împotriva schimonosirii așezămintelor ei de către un naționalism de import⁵, care sfârșise prin a se întoarce împotriva tuturilor bunurilor naționale adevărate, stâlcind limba, legea și așezămintele. De aceea pe gândirea politică a lui Eminescu se altoiește, în 1907, gândirea altei generații. Generația

semănătoristă, pornită din dragostea romantică a brazdei, generație naționalistă, și ea, însă cu direcțiuni autohtone egal potrivnice liberalismului și conservatorismului boieresc. Acestei generații, ai cărei îndrumători au fost domnii Nicolae Iorga și A. A. Cuza, i se datorește o remobilizare naționalistă a conștiințelor și pregătirea lor pentru opera de întregire a neamului românesc. Și, cu ea, și o reînnoire a prestigiului filosofării din pricini politice. Alături de semănătorism se naște în țară un alt curent, cam în aceeași vreme, influențat de gândirea „narodnicilor” ruși. E curentul poporanist al celor de la „Viața românească”, în prelungirea, în sens țărănesc, a mișcării socialiste a lui Gherea, care făcuse opoziție reacțiunii junimiste în fața politică a activității acesteia. Și aci avem de-a face cu o vână importantă de filosofare aplecată asupra problemelor politice ale clasei țărănești.

Războiul pentru întregirea neamului a fost în mare măsură un fel de prilej de verificare a acestor ideologii politice. Odată terminat, odată întregirea neamului realizată, ea a impus semănătorismului naționalist o „revizuire de conștiință”. Un nou ideal trebuia căutat, care să intruchipeze, odată idealul unirii politice întrupat, aspirațiunile națiunii întregi, de acum unite. Revizuirea aceasta este în curs încă sub ochii noștri. Ea formează tema de predilecție a filosofării politice actuale. Toate vechile direcțiuni se regăsesc și caută să-și promoveze, adaptându-l noilor împrejurări, vechiul ideal. În prelungirea liniei semănătoriste, întâlnim naționalismul integral al domnului A. C. Cuza, care a trecut în domeniul realizărilor, exercitând o influență considerabilă asupra unei mari părți din tinerime. Tot aci întâlnim, de asemenea, naționalismul cultural al domnului Nicolae Iorga, alături de acel al domnului Mebedinți, venit din căile junimismului sau acel al domnului Marin Ștefănescu⁷. În prelungirea vechii linii junimiste, mai întâlnim gândirea politică a domnului Rădulescu-Motru, așezată pe vechea idee de obiectivitate, dar gravitând și ea către autohtonism, dar tocmai din motive de autenticitate. În prelungirea mișcării gheriste și poporaniste, avem și astăzi continuarea acestei ideologii rămasă credincioasă revistei „Viața românească”, cu domnul Ralea sau Stere, de pildă, ultimul alunecat către politica militantă. În sfârșit, avem reorientări naționaliste care cumulează simultan influența semănătorismului și a junimismului d-lui Rădulescu-Motru, cum ar fi elevul său independent Nae Ionescu. Și, în sfârșit, fenomen curios, avem apariția gândirii domnului Zeletin, care pătrunde în cultura românească cu intențiunea de a reda o fundare filosofică liberalismului, de mult lipsit de un astfel de fundament în cultura noastră, unde presupunerile maioresciene ale evoluției formale, fără fond, făceau lege. Domnul Zeletin arată că argumentele sociologiei necesitatea evoluției burgheze și propune promovarea și acceptarea idealurilor burgheziei și ale României moderne împotriva vechii României menite pieirii.

Filosoful istoric, atât de răspândit în cugetarea românească, după cum se vede, are ca prilej de reflexie împrejurările istorice ale epocii. Rolul lui e oarecum rolul de profet, de profet al pământului, de profet laic. El lucrează la făurirea idealului social al epocii, și scopul lui nu este teoretic, să cunoască, ci practic, normativ, să îndrumeze, chiar atunci când cugetarea lui îmbracă haina argumentației științifice.

Succesul acestui fel de filosofie trebuie căutat în interesul crescând al vieții publice în masa mare a burgheziei. Și, [în] resorturile adânci ale conflictelor de idei în acest tip de filosofare este însuși conflictul idealurilor etice de rasă, de clasă sau de națiune. Nu vom cerceta aci valoarea pozițiilor adoptate de către filosofi acestui tip în cadrul problematicei speciale a problemelor sociale. Aceasta depășește cadrul acestei convorbiri, ci cată a fi lămurită la urmă. Aci analizăm felurile de a filosofa, nu filosofia însăși, care formează obiectul celei de a treia conferințe.

2. Al doilea tip de filosofare este cel născut din necesitățile didacticismului. Tipul „profesorului de filosofie”, pe care nu putea să-l sufere Schopenhauer. Și e ciudat de constatat că încetățenirea acestui tip în cultura românească se datorește tocmai junimismului, așa de înrăurit de către filosoful Schopenhauer.

Dacă acest tip nu e cel mai răspândit la noi, nici cel mai cetit, el e desigur din punct de vedere al filosofării cu mult mai pur ca cel dintâi. De aceea și împrumută el în vremea noastră aproape întreg prestigiul filosofării. Filosofi istorici și politici adesea nici nu se recunosc drept filosofi, ci caută să profite de prestigiul altor discipline sau științe. Dimpotrivă, denumirea de „filosof” acoperă în vremea noastră, în conștiința publică, aproape numai pe profesorii de filosofie. Nu numai la noi. Ci pretutindeni unde burghezia a triumfat, și unde a izbutit să impună tendințele sale ordinii de stat. Căci burghezia, implicând forma de organizație democratică de stat, autoritatea nu se mai întemeiază — formal cel puțin — pe putere, ci pe convingerea întemeiată. Va trebui, prin urmare, să-și creeze această burghezie un instrument de dominație spirituală a societății, un amvon laic de unde să se promoveze idealurile și tendințele sale lumii culturale. Aceste altare ale noului zeu sunt universitățile și școlile de stat. Astfel, într-un stat democratic, activitatea filosofică cristalizează, filosoful este încadrat și salariat iar filosofarea devine o îndeletnicire profesională. O îndeletnicire profesională care nu exclude vocația, este drept. Dar nici nu o include cu necesitate.

Care e rostul profesorului de filosofie, care sunt motivele și prilejurile lui de gândire, care sunt caracterele proprii ale îndeletnicirii sale?

Două sunt rosturile profesorului de filosofie: 1) să informeze asupra mișcării filosofice de aiurea, să-și țină auditoriul la curent cu mișcarea filosofică contemporană, să-i dea un anumit bagaj de cunoștințe necesare pentru absolvirea și trecerea examenelor și 2) să promoveze în fața auditorului său idealurile de stat.

Profesorul de filosofie trebuie să informeze. Prea bine. Dar se spunea că filosofia nu se învață! La ce pot folosi atunci cursuri, conferințe? La aceasta e de răspuns mai întâi că e excesiv să afirmi că filosofia nu se învață.⁸ E adevărat că pozițiile filosofice sunt intransmisibile. E de asemenea adevărat că cunoașterea gândirii altor filosofi nu e totdeauna necesară filosofilor adevărați. Căci ceea ce importă nu e noutatea de gândire, ci autenticitatea viziunii, sinceritatea filosofului și adâncimea personală. Aproape că nu este poziție filosofică care să nu-și fi găsit susținători. Nu s-a spus oare despre Bergson că nu face decât să reia doctrina lui Heraclit? Apoi,

Pascal nu a scris acele minunate *Provinciale*, în care ne-a zugrăvit tipul iezuitului cu nimeni altul, în morală, fără ca totuși să fi cetit vreodată în întregime vreun autor iezuit? Dacă e așa, ce ne poate spune profesorul de filosofie? Iată ce: întâi, ne poate da prilejuri noi de meditare și, oricât ar părea de paradoxal aceasta, ne poate stimula să-l contrazicem, să ne verificăm neconținut propriile noastre pozițiuni față de dânsul. Apoi, ne pune în față problemele filosofice și filosofii. Nu soluții ne dau profesorii de filosofie, ci mai mult ne învață să gândim, ne arată cum au gândit alții și ne ajută să ne punem și să ne dezlegăm noi înșine problema. Și ne mai învață un lucru profesorii: vocabularul, tehnica de lucru din acest punct de vedere.

Obligat să informeze despre ceea ce au făcut alții, de înseși condițiile profesiei sale, profesorul de filosofie e silit să-și limiteze câmpul cercetării, să se specializeze. Am văzut că un filosof sau e filosof întreg, sau nu este. Profesorul de filosofie e, sub acest raport, o excepție, ca profesor. El e sau logician, sau psiholog, sau moralist, sau sociolog, sau pedagog, sau istoric al filosofiei.

Am văzut că obligația de a informa silește pe „profesorul de filosofie” să înlocuiască propria filosofare prin adunarea de material. Să facă fișe, în loc să mediteze. Adunarea materialului și informația am spus că nu exclud însă gândirea personală. Ci numai nu o mai fac necesară. Profesorul de filosofie poate și el, dacă vrea, să ia poziție în chestiune. Dar nimic nu-l silește la aceasta în profesiunea sa. De aceea, de cele mai multe ori originalitatea profesorului de filosofie nu pornește din necesitatea de a-și asigura un echilibru personal față de probleme care îl frământă pe el personal, ci mai mult din nevoia de sinteză, din nevoia de a se regăsi pe sine între atâtea păreri pe care le raportează. Aci e un mare punct deosebitor al profesorului de filosofie — și de filosoful politic, și de filosoful pur și simplu. Prilejul său de filosofare nu mai e nici faptul social, nici întâmplarea personală. Prilejul de filosofare al profesorului de filosofie este cartea, părerea altora, în raport cu care caută să [o] definească pe a sa.

Avem astfel de-a face cu o filosofare specială, cu caracter tehnic, neutral și obiectiv, științific. Putem acum să înțelegem predilecția junimismului pentru acest tip liniștit și nepasionat de cugetare.

Caracterul esențial al filosofiei de catedră este claritatea. Capacitatea de a se mira, de a vibra la adierea noutății vii îi e în totul subordonată. Conștiințiozitatea ia aci locul avântului. Lucrul acesta poate să nu placă unora. Dar așa o cer exigențele „didacticiste”. De aceea aproape fiecare profesor de filosofie alunecă din când în când și alături de cursul, către preocupările lui adânci spirituale. Iar „profesorul tip”, profesorul admirabil, e cel ce reușește să-și unească pasiunea lui proprie de cugetare cu obiectul.

Profesori din aceștia de filosofie numără destui cultura românească. Și mulți dintre ei remarcabili. Tipul lor reprezentativ cel mai de seamă e, între cei morți, Titu Maiorescu, iar despre cei vii ar trebui să vorbim pe specialități și o vom face când vom vorbi despre problematica filosofiei românești contemporane. Ajunge să amintim aci de profesori ca domnii Rădulescu-Motru, Gusti, Petrovici, Negulescu,

Andrei, Ralea, Marin Ștefănescu, Tudor Vianu, Mircea Djuvara sau d-na Alice Voinescu, dintre care mulți sunt cunoscuți radiofoniștilor, chiar din cursurile acestei „Universități radio”. Pe unul l-ați auzit chiar adineaori vorbind despre „vise”⁹.

Al doilea fel al învățământului filosofic am spus că este promovarea idealului de stat. Acest corolar etic al învățământului dă libertate profesorului de a-și lua avânt din cadrul specialității, spre a-și coordona învățământul idealurilor etice superioare ale Universității. Aci se face profesorul de filosofie iubit de tinerele generații. Aci își adună el elevi, discipoli. Dar tot pe aci alunecă pe nesimțite către politică, care sfârșește prin a prinde pe cei mai mulți, făcându-i să alunece către cel dintâi tip. analizat mai înainte. E aci o deviere de la care aproape nimeni nu poate să scape, legat poate de însăși necesitatea de a alege între diferitele idealuri etice pe care le propagă de la catedră.

3. Al treilea tip de filosofie, cel din urmă, este filosoful pur și simplu. Cel care filosofează pentru că nu poate face altfel, fără vreo motivare profesională. E ca un fel de neliniște a ființei sale, care caută a o potoli prin argumente, sau concepții, un fel de căutare de echilibru abstract al ființei sale, între diferitele poziții care se înfățișează ca niște ispite reflexiunii personale. Prilejul acestei filosofări? Oricare. „Puțin lucru, spune Valéry, ajunge ca să arunce pe un om de duh în mecanismul dinamicii universale. Un butoi care se urnește singur, un cablu rupt care se întoarce să-și izbească punctul de ancorare sau chiar un măr care cade dintr-un pom. În fața lor, omul se oprește, și duhul o ia razna singuratic pe calea gândurilor lui, spre nu știu care punct de unde nu te mai poți întoarce decât prin silogisme.” Motivul acestei filosofări? Mirarea¹⁰. Scopul ei? Asigurarea liniștii personale a filosofului. Caracterele ei? Arbitrariul poziției inițiale, caracterul subiectiv, pasionat, artistic. Forma de predilecție a exprimării gândului său nu mai e „tratatul” sau cursul, ci eseul filosofic, un text scurt, care cuprinde și ceva literatură, adică mărturisire lirică, poezie. Profesorii de filosofie ar cam vrea ca aceștia să fie excluși din cadrul filosofiei „serioase”, dar lucrul nu e totdeauna cu putință.

Cine ar putea contesta matematicianului Poincaré titlul de filosof, pentru că nu a fost profesor de filosofie, ci numai a adulmecat neliniști în fața obiectelor de gând cu care se îndeletnicea la cursul său de matematici?

Tipul acestui fel de filosofare îl găsim rar în cultura românească. Căci nu trebuie confundat eseul filosofic cu lucrarea didactică neizbutită. Exemplarul mai vechi ni-l oferă chiar Hasdeu, care, neîmpăcat cu moartea copilei sale, își află liniștea în meditațiile asupra spiritismului, adunate în cartea sa *Sic cogito*¹¹. Exemplul mai nou, mai viu, aproape de amintirea noastră, ni-l oferă Vasile Pârvan, cu ale sale *Idei și forme istorice*, și mai ales cu acele *Memoriale*¹², în care încearcă să delege rostul pierderii ființei iubite și puterile de care dispune amintirea ca să vecimească lucrurile care ne-au fost dragi. Apoi lucrările unor Ștefan Nenișescu, Lucian Blaga și alții.

Cu aceasta credem că am făcut dovada existenței unor preocupări filosofice autentice în mediul românesc, și ca atare prima condiție este împlinită. Rezumând,

amintim că principala formă de filosofare ne apare a fi filosofarea politică, că totuși forma caracteristică ne apare a fi filosofarea didactică, împrejurările sociale restrângând încă — pentru câtă vreme, oare? — domeniul filosofării pure, fără altă îndeletnicire.

Ne rămâne să vedem, în cursul convorbirii viitoare, care e mediul filosofic românesc, cu alte cuvinte: cui se adresează această activitate filosofică românească?

III

MEDIUL FILOSOFIC ROMÂNESC

Studiind cea dintâi condiție pe care trebuie să o îndeplinească gândirea românească spre a se putea vorbi de o filosofie românească, am arătat, în cursul convorbirii precedente, care sunt caracterele generale ale preocupărilor filosofice de la noi, deosebind, între ele, trei tipuri principale: filosofarea politică, filosofarea didactică și filosofarea pur și simplu.

Am arătat, apoi, deosebiri care există între fiecare din aceste tipuri de filosofare, în ceea ce privește: 1) materialul asupra căruia se cugetă, 2) motivele și prilejurile în care se naște activitatea filosofică respectivă și 3) caracterele particulare și funcțiunea fiecăruia din aceste feluri de filosofare.

Astăzi, vom căuta să cercetăm mediul căruia se adresează aceste îndeletniciri, cercurile în care se răsfrâng aceste atitudini, arătând instrumentele ce folosesc și funcțiunea pe care o exercită fiecare.

O primă caracteristică privitoare la mediul filosofic românesc este caracterul său strict burghez. Filosofia este o îndeletnicire îngădită aproape exclusiv în lumea orașelor noastre. Asta nu-nseamnă, bineînțeles, că nu ar exista o „căutare de înțelepciuni” și la țară. Ci numai că formele în care se face acolo „căutarea înțelepciunii” sunt cu totul deosebite de aceea ce am numit „filosofie”. Luarea de poziții și atitudini spirituale în fața problemelor existenței are loc, bineînțeles, în orice mediu. Numai că colecția de atitudini și credințe, cunoscute sub numele de „filosofie populară”, are un caracter colectiv și anonim; în vreme ce pozițiunile filosofiei sunt creații ale personalității. Maximele înțelepciunii populare, chiar dacă au și ele „autori”, ființa acestora se pierde în fața caracterului reprezentativ al maximei, care face ca ea să fie îndată selectată, asimilată de blocul omogen al credințelor colective.

Dacă facem această observație, e mai ales pentru a justifica lăsarea la o parte din cadrul acestor convorbiri a acestei „filosofii populare”, asupra căreia se insistă de obicei prea mult când se vorbește de „filosofia românească”. Existența ethosului național nu este bineînțeles fără urmări asupra motivelor de predilecție ale celui ce filosofează și nici asupra limbajului pe care îl întrebuințează; dar, de aci și până la generalizarea direcțiilor filosofiei populare la întreaga filosofie cultă, e un pas atât de mare, încât ne vine greu să-l facem pe urma înaintașilor noștri, oricât de calificați.

Maximele „filosofiei populare” răsfrâng întotdeauna atitudini în strânsă legătură cu împrejurările de viață ale poporului și, ca atare, reflectă desigur „con-

stante ale gândirii românești”, dar nu e mai puțin adevărat că filosofia cultă, departe de a se dezvolta în chip necesar în linia de prelungire a acestor constante, poate dimpotrivă să se desfacă la un moment dat de ele, stabilindu-și alte legături cu filosofia cultă din afară. Lucrul acesta e cu atât mai de așteptat, cu cât mai toate temele dezvoltate de cultura burgheză românească își au rădăcinile în cultura altor neamuri. Firește că aci e o anomalie care poate să ducă la restrângerea până la înăbușire a mediului filosofic românesc, înstrăinat de temele favorite de reflecție ale neamului care-l suportă; dar e o anomalie de care nu suferă numai filosofia, ci întreaga cultură românească. Nu știe oare toată lumea că, între hrana culturală a poporului și aceea a claselor orășenești, e o prăpastie de netrecut; că una sunt cărțile pentru popor și alta cărțile pentru cărturarii din orașe?¹³ Puține, foarte puține sunt excepțiile care, trecând peste aceste bariere, au reușit să exprime gânduri și să vorbească într-o limbă înțeleasă deopotrivă de toți românii, fără deosebire de clasă. E cazul unor Creangă sau Eminescu, în literatură. Nu este încă în filosofie cazul nimănui...¹⁴

De fapt, acest caracter al mediului filosofic românesc nu trebuie să ne mire. Filosofia nu e o preocupare necesară a celor mulți; ci totdeauna o îndeletnicire a câtorva, puțini la număr. Și discordanța dintre problematica filosofiei românești și problemele filosofiei populare vădesc numai o firească înstrăinare a filosofului, ale cărui prilejuri de gândire nu-i sunt date totdeauna de problemele mediului său de origină, ci de lumea culturii apusene în care se mișcă. Acum, că această înstrăinare nu e niciodată deplină, și că, mai curând sau mai târziu, sterilitatea motivelor străine de gândire iese ca untdelemnul la iveală, e un fapt pe care îl simte orșicine. În dosul oarecăror *Elemente de metafizică* — pe baza filosofiei kantiene — răsar din când în când motivele naturale de reflecție ale autorului *Țărâșmului* sau al *Culturii române și politicianismului*...¹⁵

Un al doilea fapt caracteristic pentru mediul filosofic românesc este existența câte unui mediu special, caracteristic pentru fiecare din tipurile de filosofie semnalate. Vom avea deci 1) un mediu al „filosofiei politice”, 2) un mediu al filosofiei didactice și 3) un mediu căruia se adresează filosofarea pură și simplă — înzestrate fiecare cu toate instrumentele de difuziune a gândirii respective. Va trebui deci să studiem pe rând, pentru fiecare din aceste medii: 1) care sunt grupurile constituite în cadrul tiparului și care sunt natura și trăsăturile caracteristice: curente de idei, școli, instituții? Apoi, 2) care sunt instrumentele de lucru ale fiecărui mediu de difuziune: orală sau scrisă, a gândirii filosofice: comunicări, conferințe, cursuri, convorbiri sau seminarii, cărți originale sau traduceri, manuale, cursuri scrise sau tratate, studii științifice sau eseuri, cicluri de conferințe, edituri, reviste de specialitate sau reviste de cultură generală acceptând articole filosofice, ziare. În sfârșit, 3) va trebui să degajăm trăsăturile caracteristice ale fiecăruia din aceste medii.

1. Vom începe iarăși cu mediul de difuziune al filosofiei politice.

Despre mediul de difuziune al ideilor politice am vorbit mai mult în conferința precedentă, analizând pe larg împrejurările care au dus la supremația acestui fel de

filosofare în România. Am arătat geneza acestor preocupări în legătură cu transformarea structurii sociale a țării în a doua jumătate a veacului trecut. Am arătat succesul acestui fel de preocupare filosofică derivând din interesarea tot mai largă a burgheziei de viața de stat.

Din cele arătate atunci, se poate desprinde azi cu ușurință faptul că mediul filosofiei politice este la noi un mediu activ și dinamic. Un mediu care se constituie spontan, din nevoi de cugetare autentice, în jurul anumitor interese sau în jurul anumitor atitudini fundamentale în opoziție unele față de altele. Un mediu în care ideile se încrucișează cu vioiciune, în care personalitățile gânditoare se grupează de la sine, după afinități și comunitate de tendințe. De aceea, mediul filosofiei politice este la noi un mediu original, autentic. Asta nu înseamnă că nu împrumută din cultura altor neamuri, de multe ori, pozițiuni și argumente. Ci numai că întotdeauna aceste împrumuturi sunt asimilate propriilor nevoi de cugetare. E aci poate un aspect paradoxal: o filosofare care rămâne autentică chiar când temele ei de cugetare sunt străine. Pricina a fost cândva deslușită pare-se de domnul Lovinescu: cugetarea străină e un stimulent culturii proprii. Se împrumută argumente, motivarea internă a pozițiilor rămâne originală. Cu alte cuvinte, faptul pentru care cutare filosof politic se adresează la cutare autor străin nu este pura imitație, cum ar vrea unii, ci sau faptul că filosoful respectiv străin are o doctrină care poate fi „utilizată” în slujba cauzei proprii, sau faptul că filosoful nostru a fost rob, câștigat, entuziasmat de gândirea filosofului străin, ale cărui idei caută să le dezvolte în sensul problematic indicat de împrejurările originale de la noi.

Astfel, când s-a vorbit de „maurrasism”¹⁶, maurrașienii noștri au protestat în contra etichetei; chiar când nu au tăgăduit afinitatea de poziții. La fel, poporanismul altădată și chiar „socialismul”, fără a-și nega afinitățile de doctrinele surori din alte țări, au căutat să găsească „legi proprii de dezvoltare” pentru împrejurările de la noi. Cine nu știe de faimoasa lege a lui Gherea¹⁷, atât de discutată la noi în ultimul timp, despre evoluția țărilor înapoiate în contact cu țările capitaliste, încercare independentă, de adaptare a principiilor marxiste la împrejurările concrete de la noi?¹⁸

Am arătat în convorbirea precedentă care sunt principalele direcții și grupări ale filosofiei politice contemporane de la noi. Am distins în dreapta naționalismul integral, intransigent al domnilor Cuza și Paulescu; naționalismul cultural al domnilor Iorga, Mehedinți și Rădulescu-Motru, cu rădăcini deosebite fiecare, dar toate întemeindu-se pe muncă și tinzând către o dezvoltare culturală autentică, nu de import; reacționarismul unui Nae Ionescu. În stânga, alături de poporanismul de la Iași, apărători ai democrației, fermentul unei grupări socialiste, cu domnul Șerban Voinea, îndreptat împotriva domnului Zeletin, în centru, țintă de atac al tuturor.

Principalele probleme, dezbătute de curând în cadrul filosofiei politice românești, sunt: 1) problema originilor, structurii și idealurilor etice ale burgheziei românești sau, cu alte cuvinte, dacă modernizarea României este un lucru evitabil sau inevitabil și dacă este de dorit? Apoi, 2) problema fundamentului autorității de stat, în legătură cu criza democrației. La dezbaterile acestor probleme au luat parte

protagoniștii tuturor curentelor menționate: d-nii Zeletin, Suchianu, Nae Ionescu, Șerban Voinea, Ralea, Iorga, Marcu-Balș¹⁹ etc.

Căile de dezbateri au fost cărțile: *Evoluția burghezicii* a domnului Zeletin, replica *Marxism oligarhic* a d-lui Șerban Voinea, apoi conferințele, studiile din revistele literare și criticile lui, de pildă, studiul d-lui Petre Marcu-Balș (din „Gândirea”, asupra *Misticeii statului* și criticile „Vieții românești”, sau chiar articolele de ziare din presa zilnică, de pildă, polemicile dintre profesorii Nae Ionescu și Enric Oteteleșeanu, care au înviorat în cursul anilor din urmă viața culturală de la noi.

2. Al doilea mediu filosofic e constituit de mediul universitar, de profesori și de studenții lor. Am analizat în prelegerea trecută condițiile impuse filosofării de către activitatea didactică. Acum vom analiza numai structura generală a mediului nostru filosofic universitar.

Instrumentele principale de lucru sunt aci cursurile și seminariile respective. Care este structura lor?

Structura învățământului nostru filosofic se resimte și azi de influența celor două direcții principale, care au prezidat la întemeierea lui: 1) pozitivismul și 2) criticismul. Acest lucru se învederează minunat în alcătuirea programelor ca și în organizarea catedrelor pe specialități.

Sunt încă, și astăzi, facultăți românești de filosofie care nu au catedre de *metafizică*, de pildă, aceasta fiind considerată — în virtutea vechii prejudecăți pozitivistice — ca o rămășiță a trecutului, ce nu poate figura decât în cadrul istoriei filosofiei, întrucât e incompatibilă cu veleitățile disciplinelor filosofice de a se constitui ca științe.

Învățământul *logice* se resimte de asemeni, încă, de consecințele psihologismului care a stăpânit-o o vreme în Apus — psihologism după care logica își are întemeierea în psihologia gândirii. Învățământul *psihologic*, părăsind căile mult umblate ale introspecției, tinde și la noi, firește, către o încadrare biologică, atât în sensul: a) *psihogenetic*, cât și în sensul conceperii ei ca b) o *psihologie de reacție*, cât și c) ca o *pregătire pentru aplicațiile psihotehnice* recente. Dezinteresată de problemele realității vieții sufletești, abandonate metafizicii, psihologia română modernă nu mai e preocupată decât de corelațiunea diferitelor stări și acte de relație ale organismelor înaintate în evoluție, în unități superioare. *Pedagogia* română e, ca și cea apuseană, stăpânită de tendințele activiste și orientată către o cunoaștere și o dezvoltare a virtualităților proprii ale copilului.

Filosofia naturii, devenită un fel de filosofie a științelor, este aproape cu totul neglijată în facultățile de filosofie de la noi. Singure cursurile de introducere în filosofie, sau de enciclopedie filosofică, mai sunt preocupate de astfel de probleme. Din fericire, un sprijin important e dat filosofiei în acest domeniu de către savanții de laborator, care tind către o încoronare filosofică a cercetărilor lor proprii. Dar din nefericire, alături de excepții onorabile, savanții, eminenți oameni de știință, nu aduc

aceeași eminentă și în speculațiile lor filosofice. De multe ori se lasă amăgiți de superficiale considerațiuni științifice, care nu rezistă unei serioase analize filosofice.

Istoria filosofiei, care cumulează la noi sarcina introducerii în filosofie, ea și sarcina metafizicii și a filosofiei culturii, este firește insuficient specializată. Catedre unice de istoria filosofiei silesc pe profesorii respectivi să se întindă pe douăzeci și cinci de veacuri, atunci când se știe marcată nevoia de monografii speciale, spre a putea contribui efectiv la progresul acestui domeniu. Dacă, dimpotrivă, vreun profesor adâncește o chestiune, un număr de ani, la cursuri, studenții lui riscă să rămână lipsiți de o introducere generală în filosofie sau să rămână cu mari lacune în cultura lor generală, filosofică, atât în ceea ce privește „clasicii” pe care n-au unde să-i mai afle, cât și „filosofia culturii”. *Estetica*, împreună cu *filosofia culturii*, cu *etica*, cu *politica*, cu *filosofia dreptului* și a *vieții economice* sunt toate înglobate în cadrul cuprinzător al *sociologiei*, care se întinde astăzi peste întregul domeniu a ceea ce odinioară se numea filosofia practică, sau normativă. Multe din ramurile acestui învățământ sunt astăzi răspândite în cadrul altor facultăți sau școli superioare.

În rezumat, se poate spune că spiritul învățământului nostru filosofic e încă vechiul spirit criticist, cu ceva din anarhia pe care o introduce pozitivismul specialist între diferitele discipline, autonomizate.

1) În centrul preocupărilor filosofiei didactice stă încă și azi întrebarea despre critica facultăților noastre de cunoaștere, cu corolarul său: supremația epistemologiei; dar deja începe să se întrezărească o nouă orientare pozitivistă în învățământ, care să așeze în centrul preocupărilor filosofice „omul” și manifestările lui sociale. 2) Complet lipsit, ba chiar ostil față de „metafizică”, învățământul filosofic românesc nu reușește totuși să se apropie de „științele exacte”, cum cerea pozitivismul, filosofii fiind la noi mai ales oameni cu pregătire literară, deci mai apti a diserta asupra științei decât a face efectiv știință specială.²⁰ 3) Totuși este de remarcat tendința persistentă a unora din disciplinele filosofice din cadrul învățământului, în special a disciplinelor cu obiect concret, de a se desface de obiectivul lor filosofic, spre a se constitui ca „științe” propriu-zise. E cazul psihologiei și al sociologiei, de pildă, unde progresele metodelor inductive accelerează această tendință.

Lacuna mediului nostru filosofic universitar stă deci în persistența superstiției științifice, fără ca filosofii să aibă o pregătire științifică suficientă în domeniul științelor exacte; cu alte cuvinte, e lacuna unei *prezumții științifice într-un mediu cu pregătire literară, clasică*.

Aceasta poate fi considerată ca forma ultimă a „spiritului critic” în filosofia românească²¹ și chiar sub ochii noștri încep să se schițeze, în cadrul însuși al Universității, reacții destul de semnificative împotriva-i.

Altă caracteristică a acestui mediu academic este diferențierea pe specialități și relativa nediferențiere în școli și grupuri, după afinitățile de poziții. Mai toți profesorii de filosofie de la noi se orientează și se definesc în raport cu filosofia străină. Foarte puțini sunt cei care se definesc în raport cu pozițiunile similare adoptate de colegii lor de învățământ de la noi. Aceasta face ca, spre deosebire de mediul

filosofiei politice, filosofia didactică să fie lipsită de spirit polemic, afară bineînțeles de oarecare împrejurări și justificări, în legătură cu ocuparea unora dintre catedre... E aci un lucru care satisface pe câțiva și nu nemulțumește pe nimeni, dar care totuși răpește vioiciunea filosofiei universitare. O simplă comparație cu filosofia politică e — sub acest raport — profund semnificativă. Această situație se datorește poate și faptului că, spre deosebire de țările apusene, la noi întregul învățământ superior este în slujba unui singur ideal: de stat, așa că nu avem academii potrivnice în slujba unor țeluri etice deosebite, ca în Franța, bunăoară, unde toată vioiciunea vieții academice vine tocmai din împotrivirea aceasta neconținută, ceas de ceas, a instituțiilor de cultură superioară, laice, de stat, față de instituțiunile catolice, și invers... Aceste opoziții, pe care cultura românească le-a cunoscut cândva, în secolul trecut, în conflictele filosofice dintre școala de la Sfântul Sava și Academia grecească, nu se mai regăsesc nicăieri în cultura filosofică oficială, astăzi.

Abia [în] ultimii ani s-au văzut constituindu-se, în jurul unora dintre profesori, grupuri de discipoli, preocupați să ducă mai departe disciplina în spiritul gândirii maestrului lor. Sunt mici nuclee, promițând să dea naștere cândva unor adevărate școli filosofice românești. Dezvoltate la început în jurul seminarilor, aceste centre se constituie cu vremea în asociații autonome, cu scopul de a promova mai departe gândirea care ai adună. E cazul Asociației române de monografii sociologice²², al Institutului de estetică literară, al Societății de psihotehnică, născute toate în jurul seminarilor respective și crescute cu ele. E aci un frumos început de muncă colectivă, ce menește a schimba mult aspectul filosofiei academice.

În afara cursurilor universitare, filosofia aceasta oficială, didactică radiază și prin conferințe organizate de diferitele societăți filosofice sau cu tendințe filosofice. Deși acestea ar putea să pară a fi mai curând din domeniul filosofiei propriu-zise, totuși caracterele lor esențiale și chiar pretențiile lor le fac să rămână în nota didactică. Aci trebuie așezate ciclurile de conferințe ale Societății Române de Filosofie²³, asupra principalelor direcții ale filosofiei contemporane, precum și asupra clasicilor filosofiei și a problemelor filosofiei prezente. Tot aci trebuie așezate conferințele Institutului Social Român²⁴, cu un obiect ceva mai special, totuși impregnate de spirit filosofic universitar. Apoi ciclurile de conferințe ale Universității libere etc. Conferențiarul acestor cicluri sunt recrutați mai totdeauna din lumea învățământului filosofic universitar sau a elementelor alese din învățământul filosofic secundar.

În sfârșit, tot aci trebuie așezate conferințele și comunicările restrânse ale Societății de filosofie sau ale Institutului social, cu toate că temele lor ar părea că le clasifică în cadrul cercetărilor personale. Caracterul lor fundamental informativ le așează însă tot în cadrul vieții filosofice academice.

Instrumentele de difuziune a ideilor prin scris sunt aci, în primul rând: cursurile și manualele de filosofie. E de remarcat că, multă vreme limba franceză fiind curent întrebuințată ca limbă de instruire în ale filosofiei de mai toți studenții, uzul manualelor străine a împiedicat dezvoltarea manualelor proprii românești.

Cu înfăptuirea României Mari, diversitatea de limbă de preparare între studenții noilor provincii, care foloseau germana, și cei din Vechiul Regat, care foloseau franceza, a dus, în chip firesc, către apariția primelor manuale românești. O remarcabilă reușită a mediului universitar o constituie, din acest punct de vedere, începutul traducerilor de manuale străine în românește, lucru de o importanță capitală pentru fixarea limbii și terminologiei filosofice românești. Două edituri principale de cărți de filosofie didactică: 1) Editura „Casa Școalelor” și 2) „Cultura Națională”, urmate de diferite alte edituri, au îmbogățit astfel literatura filosofică românească cu texte din clasicii filosofiei: Kant, Sextus Empiricus, Spinoza, Platon și, dintre autorii mai noi, pe Tarde, Durkheim, Menger, St. Simion și alții, constituind astfel baza unei colecții românești de texte clasice.²⁵

Alături de cursuri și de clasici, trebuie menționate revistele de specialitate, în frunte cu „Revista de filosofie” a d-lui Rădulescu-Motru, decana revistelor de filosofie, întrucât e continuatoarea vechilor „Studii filosofice” dinainte de război. Apoi, „Arhiva pentru știința și reforma socială”, a d-lui profesor Gusti, specializată în chestiunile sociale, dar cuprinzând adesea studii interesând problemele filosofice ale vremii, în special filosofia istoriei și a culturii. Apoi, buletinele seminariale și lucrările publicate de seminariile de psihologie și pedagogie aplicată, din Cluj sau București și, în sfârșit, revistele de cultură generală care primesc articole filosofice cu caracter academic: „Viața românească”, „Convorbiri literare”, „Gândirea”, „Minerva”, „Societatea de mâine”²⁶ etc. Aceste reviste publică studii asupra diferitelor probleme, care sunt apoi reunite în volume și constituiesc cărțile de filosofie ale diferitelor ramuri. Uneori se reunesc în volum cicluri de conferințe, cum sunt ciclurile Institutului social sau ale Societății de filosofie, constituind adevărate tratate colective.

3. Al treilea mediu filosofic e constituit de cei care filosofează pentru că nu pot altfel. Însuși caracterul intim al cugetării imprimă acestui mediu fizionomia lui particulară.

Filosofarea propriu-zisă ajunge uneori până la exprimarea ei la curs, atunci când filosoful este și profesor. De cele mai multe ori însă această filosofie e o filosofie de cenaclu și mediul ei de răspândire seamănă mai mult cu acela al filosofiei politice, față de care e însă mai restrâns, decât cu acel al filosofiei didactice.

Acest mediu e prin urmare segmentat în mici bisericuțe filosofice, care, fără a face școală propriu-zisă, fac totuși „curent” în jurul unui dascăl, al unui ziar sau al unei reviste, întreprinzând campanii de idei în jurul doctrinei lor militante. Mijloacele lui de exprimare rămân aceleași: cartea, revistele, revista proprie, foiletonul sau caietele, un fel de carte scrisă de mai mulți, în jurul unei aceleași probleme. Oral, conferințele, „saloanele”, „cenaclul”. Aci ar trebui grupate, de pildă, conferințele diferitelor cenacluri, conferințele grupului „Poesis”, ale grupului din jurul revistei „Gândirea”, ale grupului de la Societatea de estetică, care nu au atât un scop

informativ, cât urmăresc să descopere ceva, să caute, să creeze, comunicând nu aceea ce se face alturea, ci rezultatul reflecțiilor proprii.

Precum vedem, spre deosebire de filosofia didactică și la fel cu filosofia politică, acest mediu dezbate probleme. Și larma acestor probleme umple o vreme mai toate publicațiile cu polemici, cu manifeste, critici, replici, „revizuirii” și atacuri. Fiecare caută a-și spune părerea în opoziție sau în contact direct cu gândirea celuilalt. E aci un intens „comerț spiritual”, pe care „filosofia oficială” ar putea să-l invidieze, pe care însă îl privește de sus și cu demnitate.

Problemele recente ale acestei filosofii vii par a fi principial două:

1) Problema orientărilor culturii românești între specific și universal, dezbătută de d-nii Crainic, Vianu, Ralea, Nae Ionescu, Mateescu, Șerban Cioculescu și alții, în decurs de mai mulți ani, prin reviste, conferințe etc.

2) Problema generației, adică a orientării spirituale a celor tineri față de înaintași, pusă de Mircea Eliade în *Itinerariul său spiritual* și dezbătută de domnii Călinescu și Camil Petrescu, Nicolae Iorga, Crainic, Nae Ionescu, Comarnescu, Mateescu, Petru Marcu-Balș și alții, de multe ori cu o patimă care dovedea că în acest soi de controverse sunt angrenate toate resorturile personalității...

Acestea sunt aspectele generale, panorama mediului filosofic românesc contemporan. Alături de realizări mature în domeniul didactic, lipsite poate de suficientă priză în mediul cultural, acest mediu e plin de virtualități și de făgăduieli în domeniul filosofiei politice și al filosofiei pure.

FILOSOFIE ȘTIINȚIFICĂ, UNIVERSITATE ȘI ORTODOXIE

I

Într-un articol publicat în ultimul număr al „Convorbirilor literare”, d. C. Rădulescu-Motru, profesor de psihologie, logică și teoria cunoștinței la Universitatea din București, atacă, sub titlul *Învățământul filosofic în România*¹, direcțiunea ideologică reprezentată în cultura românească de ziarul „Cuvântul” și revista „Gândirea”.

Argumentarea d-lui Rădulescu-Motru este simplă.

Există în dezvoltarea filosofică două direcțiuni fundamentale: una „științifică”, alta „beletristică”, izvorâte din dubla natură a filosofiei, care „este și știință, și poezie în același timp” (p. 21). Prima direcție stă „în serviciul dorinței de a pricepe în chip cât mai obiectiv lumea înconjurătoare”, a doua stă „în serviciul dorinței de a împăca sufletul cu natura” (*ibidem*).

Care din aceste două direcțiuni trebuie să se impună în învățământ?, se întreabă d. Rădulescu-Motru.

Filosofia beletristică poate fi tolerată în învățământul secundar, spune domnia-sa, datorită atât caracterului său „liric”, corespunzător sufletului muțimii căreia i se adresează, cât și interesului pe care îl are statul la menținerea ei; dar, mai ales, imposibilității de fapt de a o extirpa (p. 22).

Filosofia științifică, interesând numai câteva spirite de elită, pare a fi rezervată de d. Motru învățământului universitar, care poartă mai ales asupra filosofiilor clasice, cu toate că domnia-sa recunoaște că „nu sunt rare universitățile în care filosofia lui Kant este pusă în program numai în scopul de a preaslăvi sub numele ei confesiunea protestantismului” (*ibidem*).

Această direcție „științifică” este, după d. Motru, în tradiția învățământului filosofic românesc, așa cum există el de două sute de ani încoace (p. 23). Datorită „spiritualității bisericii ortodoxe”, care admite o „largă toleranță pentru știință”, pentru dascălii greci, „tradiția era să nu amestece filosofia cu religia și cu politica”, întrucât „școala este școală și biserica este biserică” (*ibidem*). De asemeni, preferințele lui G. Lazăr și Eufrosin Poteca pentru Im. Kant și J.-J. Rousseau, deși „aceștia se mărginiseră să facă cunoscute filosofiile pe care ei le învățaseră de la marii filosofi ai Apusului”, se datorau faptului că aceștia „le păreau mai potriviți pentru a ridica

moralitatea școlii”, idee care după d. Motru „este bine să nu se evite”. (Este vorba, bineînțeles, de „rolul pe care îl are filosofia”, ca „disciplină de sine stătătoare”, în „îndeplinirea moravurilor țării noastre”) (p. 23-24.) Aceeași „libertate a filosofiei” continuă și atunci când „condițiile politice ale Țărilor românești înlesniră înființarea de universități, cu învățământ filosofic regulat” (p. 24). „Între anii 1880-1914, era o întrecere printre studenții români în străinătate, care să vie mai direct în contact cu personalitățile care ilustrau catedrele universitare străine”, aceștia fiind „conduși de dorul de a prinde tot ce este mai înalt în cultura Apusului”, datorită mai ales „încereții respectuoase” față de această cultură (*ibidem*). Toți acești tineri, „care și-au făcut studiile în aceste condițiuni, au ocupat aproape toate catedrele din învățământul secundar și superior” (p. 24-25). Pentru toți ar fi valabil de spus aceea ce spune d. Motru despre Maiorescu: „Presupunerea numai că Titu Maiorescu s-ar fi scoborât vreodată la rolul de filosof în slujba intereselor bisericești sau a intereselor monarhiste, ar fi ofensivă memoriei sale” (p. 25). Singură excepție, d. Marin Ștefănescu „a râvnit la ambiția să descopere filosofiei românești un substrat național și ortodox...”, dar „exemplul său a rămas fără imitatori și chiar dânsul n-a mai persistat în urmărirea acestei ambiții” (p. 26).

După război „situația a rămas cam aceeași”, „filosofia științifică domină cele patru universități ale regatului” (p. 28). Aceasta este o necesitate, pentru că „originalitatea filosofului științific nu poate fi decât la fel cu a omului de știință... Ea este un fapt, nu un program”. „Ea se constată după, și nu înaintea muncii.” „Descartes nu s-a gândit să rezolve problema ideilor din punct de vedere francez...” „Originalitatea națională se manifestă fără să fie cu dinadinsul voită” (p. 27).

D. Motru constată că s-a schimbat totuși ceva. Ce anume?

Ambianța. „Programele și examenele nu constituiesc întreaga atmosferă a școlii”, spune d-sa. „Mai sunt lecturile particulare ale elevilor, interpretările și, natural, cu interpretările mai sunt și criticile și idealizările profesorilor, mai sunt exemplificările și digresiunile; și mai presus de toate sunt influențele mediului extrașcolar, care toate atârnă în cumpănă, și care pot la sfârșit să schimbe atmosfera în defavoarea filosofiei științifice” (p. 22).

În ce sens s-a schimbat această ambianță? Să lăsăm chiar pe d. Motru să urmeze: „A reînviat peste tot misticismul religios, cum este obicinuit să fie cazul în urma unui război. S-au intensificat curente naționaliste, cum este logic să fie în urma unui război pornit pentru realizarea spiritului naționalităților. S-au ridicat în prestigiu metodele antiintellectualiste, cum este natural să fie după o eră de brutalități...” (p. 28).

A rezultat, zice d-sa, „o filosofie pentru uzul gazetărilor improvizați în salvatori ai lucrului public”. Dar ea „n-a reușit să se cristalizeze într-o scriere de valoare” (p. 28-29).

Concluzia? Să adâncim.

Ținta atacului d-lui Motru este dublă. Fățiș, ea urmărește lămurirea duplicității (d. Motru zice „necinstea”) statului român care, pe de o parte, susține actuala

orientare a învățământului universitar, pe de altă parte, „subvenționează” publicațiile menționate, care îl subminează. Soluțiile par a fi două, pentru d. Rădulescu-Motru: sau statul să înceteze cu aceste subvenții, cu atât mai mult cu cât „nu are mijloace să subvenționeze orice publicație” (p. 30), sau dimpotrivă: „Să se acorde apostolilor noii spiritualități posibilitatea de a lucra în liniște la întocmirea sistemului lor de gândire. Să fie însărcinați oficial cu reforma noastră spirituală și în consecință și cu îndrumarea învățământului filosofic” (p. 30), soluție ironică desigur, sub pana d-lui Motru, dar de înfăptuirea căreia s-ar putea să nu fim prea departe.

Nu știu în ce măsură publicațiile pomenite se bucură de subvenții. Fapt este că apar și se găsesc pentru aceasta nu numai bani, dar și condeie, atunci când pentru „direcția științifică” nu se găsește nici de unele, nici de altele. Și, mai ales, se găsesc la noi condeie care nu scriu pentru bani. (Rog pe d. prof. Motru să ne creadă că nu câștigăm un ban din această acțiune; dimpotrivă, ne costă și timp, și bani; și cred că e același lucru pentru cei mai mulți din noi toți care împărțim această direcție.)

Lucrul acesta este semnificativ. El arată, pe de o parte, că cei ce militează pentru noua direcție nu o fac nicidecum în nădejdea cuceririi nu mai știu căror avantaje materiale: catedre, situații politice etc., cum fac filosofii „științifici”, gata să-și schimbe „specialitatea” de cum se face vacantă o catedră; pe de altă, arată că cei ce dau banii necesari publicațiilor noastre „apreciază” acest efort cultural; căci nu vedem nici un alt motiv pentru care s-ar subvenționa o revistă ca „Gândirea”. Cu alte vorbe, cei ce susțin cu gândul și cu banul, și adesea cu amândouă, direcțiunea ortodoxizantă în cultură „se lasă câștigați” de acest spirit al vremii care „întunecă Europa”, după d. Rădulescu-Motru.

Că nu a venit timpul reformei învățământului filosofic? Se poate. Dacă va veni, va veni desigur la vremea lui. Și nu ca un program de reformă, ci ca o adaptare a învățământului la noile nevoi ale vieții.

Indirect, aci tinde atacul d-lui Rădulescu-Motru. El urmărește să justifice teoretic și să așeze pe terenul discuțiunii publice atitudinea sa dușmănoasă, ca și a colegilor săi junimiști împotriva pătrunderii acestui duh nou în Universitate. În fața primejdiei, bătrânii ridică armele ca să sprijine poziția atacată.

Că junimismul care stăpânește, de la Titu Maiorescu, învățământul filosofic românesc simte primejdia unei gândiri noi, secunde și țâșnind din realitate, împotriva stărpiciunii idealismului maioreseian, agonizând fără vervă și fără strălucire pe catedrele universitare în fața sălilor pustii? Nu ne miră. E în dreptul lui să se apere! Că doar nu face altceva decât să se apere, să răspundă la atacuri care au pornit mai întâi de aici, din lagăr de la noi². Încă o dată, lucrul nu ne miră. Același lucru s-a petrecut și cu lichidarea neokantianismului în universitățile germane sau cu lichidarea „scientismului” mecanicist și asociaționist în cele franceze, odinioară. Bătrânii înzăboați în Kant, sau în Renan și Taine, n-au cedat pasul fără luptă, nici „fenomenologici”, nici „vitalismului” bergsonian sau neotomismului.

Ne pare însă rău că d. Motru este cel sacrificat să ridice mănua. Ne pare rău, pentru că dintre toți cei pe care îi apără, implicit și explicit, d. Motru e desigur cel

mai departe de „stărpiciunea” maioreseiană și mai aproape de noi. *Valoarea silogismului* e o lucrare antimaioreseiană, realistă. *Cultura română și politicianismul și Tărnismul* său, deci așezate în linia criticii junimiste, sunt fără îndoială, împreună cu *Scrisorile politice* ale lui Eminescu, și alături de unele lucrări ale d-lui S. Mehedinți, singurele opere „vii” care ne mai leagă de acest trecut „respectabil”, de bună seamă. Însă „mort”, cu desăvârșire, pentru problematica noastră filosofică.

Dar studiul d-lui Rădulescu-Motru pune probleme prea interesante, și ne pune prea direct în cauză pe toți, cu ce avem mai temeinic de spus, ca să nu fim siliți să revenim. Și pe curând.

II

Mărturisim că ne-am ferit întotdeauna de discuții cu mai marii noștri. Fie ei mai mari ierarhici, fie ei mai mari ca vârstă.

Aceasta, pentru că „prestigiul vârstei”, ca și „prestigiul situației câștigate”, îi face să-și închipuie, când discută cu un tânăr, că au de partea lor o „prezumție de dreptate”, chiar când nu o pot dovedi cu argumente. În afara exemplului lui Lipps, psihologist bătrân, convins de logica impetuoasă a lui Husserl să-și revizuie fundamental pozițiile filosofice și să se alipească fenomenologiei, nu cunosc în istoria ideilor vreun alt bătrân care să se fi lăsat convins de-un tânăr. Lucrul este firesc, de bună seamă, dar nimeni nu poate tăgădui că nu-i comod, pentru oricine crede în filosofie, exclusiv în puterea concludentă a argumentului și a evidenței, ferindu-se, pe acest tărâm, de argumentele de autoritate ori de unde ar veni.

Datorim totuși, prea mult d-lui Rădulescu-Motru, ca să nu încercăm să ne explicăm cu dânsul, sau măcar față de dânsul, fie chiar și cu riscul de a nu ne înțelege până la urmă.

Dacă am înțeles bine cele scrise de domnia-sa, criticile aduse împotriva ideologiei noastre (vorbesc de ideologia „Cuvântului” și a „Gândirii”) ar putea fi, fără greșală, rezumate în următoarele cinci puncte:

1) Filosofia noastră este *neștiințifică*, întrucât înlocuiește caracterul aristocratic, obiectiv, rece și dezinteresat al filosofiei „pusă-n serviciul exclusiv al înțelegerii teoretice a existenței”, printr-un caracter popular, liric, subiectiv, pasional și interesat, punând-o în serviciul valorificării practice a existenței.

2) Filosofia noastră e *obscurantistă*, pentru că suprimă libertatea filosofării, aservind-o unor țeluri practice religioase sau politice: bisericii, monarhiei.

3) Filosofia noastră e *lipsită de originalitate creatoare*, pentru că e programatic naționalistă, adică își propune o originalitate temperamentală, revoluționară față de tradiția filosofică, pe când adevărata originalitate nu e un program, ci o însușire a muncii gata efectuate.

4) Filosofia noastră e neresioasă și sterilă, pentru că nu a produs până aci nici o operă scrisă de valoare, irosindu-se în articole de ziar, menite să facă efect, mai curând decât să convingă.

5) La acestea, s-ar mai putea adăuga alt argument, menționat în articolul citat, dar dezvoltat pe larg de d. Motru la cursul său de psihologie din acest an. Filosofia noastră e greșit orientată în devenire. Tradiționalistă, ea se îndreaptă spre trecut, atunci când în realitate națiunea nu există prin bagajul mort de achiziții, de deprinderi câștigate, ci prin vocația pe care și-o pregătește.

Neștiințificitate, obscurantism, neresiozitate și sterilitate, lipsă de originalitate creatoare și greșită orientare istoric-culturală, iată cele cinci critici principiale care se desprind din studiul d-lui Rădulescu-Motru și se îndreaptă contra noastră! Toate acestea, bineînțeles, alături de alte epitețe, mai tăioase: farsă, comercialism, snobism ș. a., pe care nu le relevăm, pentru că le-am dori argumentate-n prealabil, nu numai rostite „ex cathedra”.

Să examinăm pe rând fiecare din aceste critici, și să vedem ce valorează.

Începem cu acuzația de neștiințificitate, căci pe aceasta și pe caracterul eminemente „științific” al filosofiei își întemeiază domnia-sa întreaga argumentare împotriva dreptului de predare a filosofiei ortodoxe de pe catedrele universitare.

Rugăm pe d. Motru să ne ierte. Suntem formați la școala severă de logică a lui Jacques Maritain și nimic nu ne repugnă mai mult decât jumătățile de idei exprimate numai pe jumătate. Vom fi limpezi, cu toată părerea de rău că trebuiește să fim tari: *Argumentarea d-lui Motru, întemeiază pe o idee hibridă, constituie un caz clasic de sofismă „per figurae dictionis”, adică de silogism cu patru termeni.*

Ce vrea să spună d. Motru în articolul pomenit? Că filosofia e „și” știință, „și” poezie, sau că este „când” știință, „când” poezie? Pentru că nu e totuna! Căci d. Motru afirmă că e „și” una, „și” alta, „în același timp” (art. citat, p. 21), ceea ce este adevărat; dar argumentează ca și cum ar fi „uneori” numai știință, și „alteori” numai poezie, ceea ce nu mai e adevărat.

Pentru ca argumentarea sa să fi fost într-adevăr concludentă, ar fi trebuit ca sub termenul de „filosofie” să se ascundă două realități obiectiv deosebite: o „filosofie știință” și o „filosofie poezie”. D. Motru zice însă, și are dreptate, că filosofia are o „dublă natură”: ea e „și știință și poezie în același timp” (*ibidem*).

Dacă d. Motru ar fi afirmat, prin urmare, că filosofia e uneori numai știință, și alteori, numai poezie, atunci concluzia sa ar fi fost măcar dedusă corect. Dar d. Motru n-a făcut-o, și cu drept cuvânt, pentru că în acest caz premisele nu ar mai fi putut fi întemeiate-n experiență. În acest caz, ar fi rămas de dovedit: 1) deosebirea dintre „filosofia științifică” și știința pură și simplă, pe de o parte, și 2) cea dintre: „filosofia beletristică” și poezia pură și simplă, pe de alta. Ar fi urmat apoi de explicat: 3) cum de se face că aceste două lucruri diferite poartă, de fapt, un singur nume? Lămurirea ar fi dus departe de d. Motru, și nu știu cum ar fi depășit dificultățile.

Confuzia dintre afirmarea simultană a două însușiri, și mai ales a două însușiri esențiale, și afirmarea lor alternantă, constituie însă o eroare logică mult prea gravă, ca s-o putem considera la un profesor vechi de logică altfel decât ca pe o scăpare. Totuși, pe această eroare se sprijină întreaga sa argumentare.

În fapt, filosofia e o activitate deosebită, deopotrivă, și de știință, și de poezie. E o activitate care participă simultan de la natura uneia și a alteia, dar care constituie o realitate nouă, calitativ deosebită și de una, și de alta. Filosofia e și „intuiție originară axiologică a existenței” și „căutare rațională a rosturilor ei”. În același timp. Lipsește unul din aceste două caractere? Avem de-a face cu știința. Avem de-a face cu literatura. Nu mai avem de-a face cu filosofia! Lucrul se poate verifica la oricare din *clasicii* puși înainte de d. Rădulescu-Motru.

Dar atunci, tot restul argumentării d-lui Motru cade. Căci dacă nu „științificitatea” dă caracter clasic filosofiei, nu mai e nici un temei de excludere din învățământ a unei filosofii neștiințifice. Singurele temeiuri care ar îndreptăți o asemenea excludere ar fi lipsa de atitudine originară, limpede în fața existenței și lipsa de întemeiere rațională, discursivă, argumentată. O filosofie care s-ar mărgini la „declarații” de luare de poziție, și nu ar argumenta cu temei împotriva pozițiilor pe care vrea să le înlocuiască, ar avea tot atât de puțin drept de ridicare la catedră, ca și o filosofie care nu ar cuprinde decât „arguții” lipsite de poziție, „sofisme” în sensul propriu al cuvântului. Mai este însă și un al doilea argument.

Dacă filosofia e simultan „știință” și „poezie”, adică și căutare obiectivă a înțelesului lucrurilor, și intuiție a valorii lor, atunci, în orice cuvinte, dacă ea este sau o atitudine originară a unui subiect în fața existenței, sau argumente, sau exprimarea teoretică argumentată a unei experiențe, sau o activitate privită printr-un temperament, atunci s-ar putea ca și acest „ol” să fie o „modă” în filosofie, o modă ca toate modelele de gândire din orice tip de relații dintre individ și existență, precum și în orice domeniu al vieții. Să aibă, pentru motive psihologice și sociale bine definite, o anumită valoare de căutare și revenire. Oare „științificul”: „Nec ridere, nec plangere” al lui Spinoza, nu-i răspundea în plin veac al șaptesprezece al secolului: „Ils ne sommes que ceux qui cherchent en gémissant” al lui Pascal? Dacă da, atunci, în zilele noastre, suntem în acest veac, oare, dezvoltarea linectă a gândirii științifice și a științei subtile ale spiritului de finețe pascalian, nu sunt deopotrivă o „modă”? Dacă da, atunci nu are decât să cetească cercetările recente ale unor istorici și sociologi asupra visului lui Descartes din noiembrie 1619, asupra dezvoltării științei și filosofiei.

Și ca să ne întoarcem de unde am plecat: obiectivismul nu ne mai apare decât ca o atitudine necesară a filosofului, ci ca una din atitudinile sale întâmplătoare posibile, explicabilă tot temperamental sau sociologic.

Urmează de aci că nici un alt temei nu justifică prezența în învățământul universitar a uneia sau alteia din atitudinile filosofice, decât acel ce rezultă din ambianța culturală și spirituală a unui moment dat.

Astfel privite lucrurile, e mai mult decât explicabil că profesorii noștri actuali, junimiști, care au învățat în Germania sau Franța, de pe la 1880 și până mai încoace, să aibă astfel de idei. Ei au imitat și au transplantat în Universitatea românească aceea ce au găsit atunci la modă în universitățile nemțești și franțuzești: scientism, energetism, empiriocriticism, asociaționism, materialism etc., curente ce corespundeau sociologicește împrejurărilor sfârșitului veacului care a însemnat triumful mașinismului.

E însă de asemenea firesc ca tinerii, care au plecat după război la studii în Germania, să se fi dus s-asculte pe un Husserl, Scheler, Simmel, Troeltsch, Spranger, Litt, Lask, Heidegger, Nicolaus Hartmann, Losky; iar cei ce pleacă-n Franța să prefere sorbonarzilor învechiți pe un Maritain, Blondel, Gilson, Bergson, Leroy sau chiar [pe] relativistul Meyerson; cei care pleacă-n Anglia și America, să prefere pragmatismului decrepit, sau idealismului lui Bradley, neorealismul unor Russell, Alexander, Moore, Wolf, Nunn, Laird sau Broad; sau în Rusia (emigrată), pe un Bulgakov, Florenski, Frank, Berdiaev, Losky sau Zander.

Doar de la Husserl au aflat ei că „orișice judecată” e o atitudine emotivă, „un act de valorificare” a existenței obiective; iar de la atât de teoreticul neotomist francez, că „orice intelect în act intenționează într-un anume sens realitatea”.

Iată cum, chiar pe propriul său teren, argumentarea d-lui Rădulescu-Motru se întoarce împotriva-i, de îndată ce băgăm de seamă că acest mare dascăl al unei vremi nu mai e la curent, în pas cu vremea.

Ci nu noi am ales acest teren.

LA SĂRBĂTORIREA PROFESORULUI RĂDULESCU-MOTRU

Aduși a ne rosti, iar, gându-ntreg asupra vieții și lucrării profesorului Rădulescu-Motru, cu prilejul sărbătoririi lui de către oficialitatea românească, ne bucurăm că rândurile de mai jos nu vor mai constitui o dezmințire, ci o întregire a acelora pe care-n diferite rânduri am fost aduși a le rosti.

În alte împrejurări, articolul de față ar fi trebuit intitulat: „Ce mai e viu și ce e mort din filosofia lui Titu Maiorescu?”, și ar fi trebuit să repete ceea ce am mai spus și alte dăți, anume că — alături de unele lucrări ale d-lui Mehedinți¹ — opera profesorului Rădulescu-Motru reprezintă astăzi singura descendență vie a acestei cugetări.

Filosof în sensul deplin al cuvântului prin personalitate și răsunset social, psiholog prin profesie și aptitudini, logician prin exercițiu și pedagog prin obicei, d. profesor Rădulescu-Motru e metafizician prin înclinație și, de vocație, sociolog.

De aceea, oricât ar părea lucrul de paradoxal și antitetic față de cele ce se spun de obicei, pe-acest tărâm al filosofiei sociale a izbutit domnia-sa să întrețină și chiar să transmită mai departe facla tradiției maioresciene.

Mă explic:

Profesorul Rădulescu-Motru înseamnă, în viața culturii românești, două lucruri: o ținută intelectuală și un sistem de filosofie.

Ca ținută intelectuală, profesorul Rădulescu-Motru e mai mult decât un cap de școală. E părintele unei generații. Nu al generației noastre, a celor de treizeci de ani, ci al celor care ne preced imediat. Al generației „obiectiviste”, maturizată-n primii ani de după război în cultura românească. Rostul acestui obiectivism a fost acela de a reintegra în ritmul culturii mondiale activitatea unei generații îndreptată pân-atunci exclusiv spre realitățile politice și naționale, și de a fi substituit rigoarea științifică în locul entuziasmului plin de avânt, dar zvânturatic, al romantismului semănătorist iorghist. Paralcla reacției: Maiorescu — Hasdeu, Motru — Iorga, se impune astfel de la sine, vădind a treia editare a unui ritm început de alternanța Eliade — Kogălniceanu.

Dar profesorul Motru e și autorul unui sistem filosofic românesc, și poate fi socotit, și din acest al doilea punct de vedere, cap de școală. Schițat încă din *Puterea sufletească*, dezvoltat în *Elemente de metafizică*, cristalizat în *Personalismul energetic* și încoronat în ultima lui carte despre *Vocație*, acest sistem cuprinde rezultatul unor reflecții îndelungate și adânci. Lumea întreagă apare, în acest sistem, ca rezultatul unei evoluții specificatoare a energiei, de la forma ei fizică latentă, până la forma conștientă a energiei manifeste și de aci, prin societate, la cultură. Evoluția se urmează în sensul „personalizării” acestei energii, prin „persoană”, înțelegându-se forma acestei energii devenită conștientă de sine și de scopurile făptuirii ei.

Sistemul acesta închide-ntr-însul două elemente: unul, împrumutat ambianței filosofice a Germaniei ultimului deceniu al secolului trecut, în care s-a format, altul, izvorât din adâncul mediului românesc, căruia profesorul Rădulescu-Motru îi aparține organic.

Primul din aceste două elemente, perimat astăzi și în Germania, de unde a fost luat, e depășit, socotim, și în filosofia profesorului Motru. E vorba de geneza idealist-kantiană a filosofiei sale românești. De spiritul timid, fără avânturi, al empirio-criticismului german. Solid ancorată în sistemul filosofic al profesorului Motru, această vână este totuși menită sterilității pentru motive dezvoltate altă dată², care nu pot fi reluate aci. Din fericire, ea constituie mai mult aspectul negativ al filosofiei profesorului Motru, ci nu partea lui originală, creatoare.

Al doilea element constituie ideea proprie, originală, și așa zice „românească” a filosofiei profesorului Motru. Este ideea realistă a existentului ca atare, a permanentului, a substanței —dacă vreți—, a dezvoltării virtualităților în chip totalitar, organic. Cosmosul ca și omul nu pot fi altceva decât ce sunt. Saltul peste sine nu e decât shimonosire. Esențial pentru orice ființă e ansamblul de virtualități pe care le închide-n ea organic.

Filiația acestei idei „conservatoare” cu gândul care justifică toată reacția lui Maiorescu împotriva formei fără fond e clară. Dar câtă adâncire a ideii de la Maiorescu la Motru! Din principiu empiric-cultural, principiul a devenit cosmologic! Încă un pas și ne-am apropiat metafizicește de monada leibniziană. Domnul Motru nu face acest pas, pe care abia unii din elevii săi au să-l facă. Dar totuși ce bogată dezvoltare a ideii în toate domeniile, de la discuția principiului entropiei și până la justificarea persistenței caracterelor culturale! Ce minunată cuprindere a ei în filosofia culturii omenești, anticipând rezultate pe care fenomenologii n-aveau să le descopere decât mai târziu. Cine, din câți au citit *Cultura română și politicismul*, nu țin minte considerațiile prin care profesorul Motru dovedește sensul cu totul superficial al „europenizării” japonezilor? Aplicare cu mult anterioară justificării ei filosofice explicite, aflată în *Vocația* acum în urmă.

Și mai ales, ce idee secundă! Și cât de organic legată de dezvoltarea gândirii românești de după d. Motru.

Un volum omagial³, închinat profesorului, în parte de tovarășii lui junimiști, în parte de discipolii adunați în jurul lui prin legături de redacție, sau ocazionale, a

încercat să precizeze sfera de influență a fiecăreia din aceste idei. Și cumpăna pare a fi înclinat de partea celei dintâi și de partea obiectivității.

Din nefericire, lipsește din acest volum mărturia cea mai vie în direcția cealaltă. Glasul cel mai concludent al celui mai direct și autentic dintre elevii profesorului Rădulescu-Motru, al singurului care a încercat nu să-i înfățișeze gândul, ci să i-l împingă mai departe în propria lui direcție. Vorbesc de profesorul Nae Ionescu. Toți câți au ascultat, ca noi, între 1922 și 1928, cursurile ambilor dascăli, aveau impresia limpede că pentru întâia oară în istoria culturii românești asistau la nașterea unei școli românești de filosofie, în care continuitatea de idei trecuse mult dincolo de obicinuita continuitate de stimă. Într-adevăr, cei care au încă în minte vii tezele din *Cultura română*, din *Valoarea silogismului* și chiar din *Țărănismul* profesorului Motru își dau seama că toate rădăcinile românești ale gândirii lui Nae Ionescu se găsesc în cărțile celui dintâi.

Și totuși, domnul Motru a tăgăduit cu hotărâre, în ultimul timp, consecințele acestor gânduri. Și generalizând o poziție valabilă numai pentru vâna idealistă a profesorului Motru, Nae Ionescu a tăgăduit, în bloc, fecunditatea filosofiei dascălului său.

Tăgăduie sau nu, mărturisirea acestor idei în volumul omagial ar fi dat sărbătoririi domnului Motru alt relief, pentru că, împotriva părerii amândurora, tezele lui Nae Ionescu ar fi dovedit mai bine ca oricine fecunditatea vânei autentice a filosofiei-mame.

Astfel, cu toate răfuielele pe care le-am avut cu domnul Motru, noi aceștia, care urmărim gândul lui Nae Ionescu, nu putem să nu ne bucurăm astăzi, când alții sărbătoresc pe domnul Motru, ca de o bucurie a noastră.

Noi aceștia din a treia generație, care am învățat prin Nae Ionescu să avem pentru Rădulescu-Motru un cult, nu putem, chiar tăgăduiți și nerecunoscuți, să nu-i strigăm acestuia: „Ești al nostru!”. Al nostru, în ceea ce ai mai bun, oricare ar fi contingentele de astăzi. Al nostru, în ordinea esențială a gândului, mai mult decât al acelor care îți stau azi, în ordinea lumească, mai aproape.

CONGRESUL PROFESORILOR DE FILOSOFIE

În primele zile din februarie [1934], s-a întrunit la București, sub președinția d-lui prof. Rădulescu-Motru, decanul venerat al mișcării noastre filosofice, congresul profesorilor secundari de filosofie.

Programul, excesiv de încărcat, cuprindea discuția următoarelor patru probleme:

- 1) necesitatea unei catedre proprii de filosofie în fiecare școală secundară;
- 2) profesorul de filosofie și educație morală;
- 3) programa analitică și repartitia materiei filosofice pe clase;
- 4) contribuția profesorului de filosofie la cunoașterea individualității și orientarea profesională a elevului.

În centrul programului — poate prea vast pentru un singur congres — a stat, fără îndoială, problema catedrei de filosofie, a repartiției materiei filosofice, pe clase, și a programei analitice.

Profesorii universitari, dintre care unii cunoscuți ca autori de proiectate reforme ale liceului pe baze mai filosofice¹, au ținut să-și spună cuvântul alături de profesorii secundari.

O opoziție părea chiar că se schițează la un moment dat, prin glasul d-lui profesor Buricescu, între spiritul universitar, care domină actuala programă analitică, și spiritul profesorilor secundari, dornici să își impună punctele lor de vedere inspirate din practica pedagogică a învățământului filosofic.

O altă deosebire pare a se fi schițat și între generațiile profesorilor de filosofie ieșiți din universități înainte și după război, în legătură cu însăși concepția filosofiei, întemeiată, pentru primii, pe psihologie, pentru ceilalți, pe sociologie.

Într-adevăr, concepția rolului învățământului filosofic în liceu, cu tot ce implică după sine (număr de ore, program, corelație între materii), atârnă de concepția naturii însăși a filosofiei.

Congresul pare a fi plutit oarecum în vag în această privință și numai prea puține comunicări ne-au dat impresia că erau conștiente de acest lucru (comunicările d-lor V. Băncilă din Brăila, Virgil Bogdan din Timișoara și Ion Ioniță din Brașov).

Trei tendințe par a se fi manifestat în congres în legătură cu natura filosofiei și cu materiile asupra cărora trebuie să cadă accentul învățământului filosofic: tendința psihologistă, tendința sociologistă și tendința logicistă.

Cea dintâi tendință, susținută mai ales de reprezentanții vechii generații, în special de d-l prof. Nisipeanu, socotește încă posibil un învățământ al logicei întemeiate pe psihologie, și se simte stânjenită de prezența în program a noilor materii: sociologia și problemele generale ale filosofiei, șovăind totuși când e vorba să ceară îngrădirea lor.

E aci ultima manifestare a unei concepții despre natura filosofiei în circulație pe la sfârșitul veacului trecut.

A doua tendință — îmbrățișată cu entuziasm de o bună parte a profesorilor tineri — pune accentul pe sociologie, concepută ca sinteză a științelor, oarecum în felul pozitivismului (prof. Papadopol).

Amândouă aceste tendințe concep filosofia în chip pozitivist, ca un efort sintetic de unificare a cunoștințelor pe baza disciplinelor concrete.

Între ele, a treia tendință, reprezentată de numai câteva glasuri proeminente, concepe rolul învățământului filosofic în liceu într-un chip mai apropiat de realitățile de azi ale filosofiei.

Astfel, psihologia e privită sub aspectul ei de *știință naturală*, în prelungirea științelor fizice și biologice, încheagată la un loc cu anatomia și cu fiziologia, din punctul de vedere al psihologiei de reacție, obiectul ei fiind comportarea omului, ființă cu structură organică și nervoasă complicată, într-un mediu variabil și complex.

D-l Motru își află astfel, prin glasul d-lui Virgil Bogdan, recunoașterea eforturilor lui de o viață întreagă.

Sociologia, de asemeni, tinde să se constituie, în lumina acestei tendințe, ca o sinteză noologică a științelor sociale particulare, predate în liceu cu diferite titluri. Acestea tind să cristalizeze în învățământul secundar superior un ciclu al științelor spiritului, culminând în sociologie, paralel ciclului științelor naturale, culminând în psihologie.

Aci, victoria ar fi a d-lui profesor Gusti asupra spiritului istoric sau pur practic în care sunt privite până acum aceste obiecte, faptul neimplicând atât o schimbare de material, cât o luare de cunoștință a întregului câmp de perspective pe care-l implică istoria socială bine înțeleasă.

Între aceste două cicluri, câțiva, și mai puțini, trebuie s-o constatăm cu tristețe, au mai păstrat viziunea materiei propriu-zis filosofice: logică, metafizică și etică, și înțelegerea că filosofia nu trebuie să fie în liceu atât o materie de învățământ, cât un îndemn la reflecția personală temeinică și consecventă.

N-am găsit, în întregul congres, decât în comunicarea d-lui Ion Ioniță și în convorbirile particulare cu d-l V. Băncilă — deoarece comunicarea d-lui D. C. Amzăr nu s-a ținut —, conștiința limpede a unei reorganizări a învățământului filosofic din liceu pe aceste baze, care totuși reprezintă, după părerea noastră, poziția lui corectă, față de sensul etern și, din fericire, reactual al filosofiei.

E regretabil că d-l profesor Petrovici, atât de aproape de adevăr, nu și-a lărgit îndeajuns logicismul în congres, până la depășirea punctului de vedere epistemo-logic, și la îmbrățișarea ideii unei filosofii pure care, predată în ultimul an al liceului, paralel, sau poate posterior, celor două sinteze concrete: psihologia și sociologia, ar putea da învățământului filosofic în liceu factura cea mai potrivită!

Supremația uneia din cele două sinteze empirice precizate nu este de dorit decât în măsura în care ele ar înceta de a se înfățișa ca «științe» particulare și s-ar preface ele însele în «filosofii generale».

Oricum ar fi, primul congres al profesorilor de filosofie — fără a aduce soluția problemei în sensul dorit — trebuie prețuit pentru că a dat prilejul ca problema acestei divizări a învățământului liceal superior în trei cicluri să fie pusă:

1. *Ciclul naturalist*, cuprinzând seria științelor pozitive, de la matematică la antropologie, culminând în psihologie și determinând locul omului în universul material.

2. *Ciclul social și noologic*, cuprinzând istoria, geografia umană, noțiuni de drept, de politică, de economie și de filosofia culturii, culminând în sociologie și determinând locul omului în viața socială.

3. *Ciclul filosofic propriu-zis*, care ar porni de la o filosofie a gramaticii, ar trece la logică și, de aci, la ceea ce francezii numesc filosofia generală, adică teoria cunoașterii, metafizica, morala și filosofia religiei, determinând locul omului față de Dumnezeu și de el însuși!

Un cuvânt de recunoaștere se cuvine organizatorilor acestui congres, d-nii Al. Bogdan, Ion Zamfirescu etc.

„GENEZA FORMELOR CULTURII“ DE P. P. NEGULESCU

Geneza formelor culturii este titlul (promițător al) unei voluminoase lucrări a d-lui profesor P. P. Negulescu, care tratează despre două probleme ocazionale: „Apariția și orientarea cugetării filosofice“ și „Specificul național“ — prilejuite, prima, de întrebările studenților asupra posibilității de a distinge vocația lor filosofică; a doua, de reactualizarea teoriilor rasiale ale culturii.

În primul studiu autorul urmărește pas cu pas afirmațiile cuprinse în lucrarea lui Herzberg *Psychologie der Weltanschauungen*¹, pe care le supune unei minuțioase verificări de fapte. Concluzia d-sale este negativă. Căci, deși verificările d-sale îngăduie constatarea unui mare număr de factori: structura sistemului nervos, constituția endocrină, care condiționează „apariția și orientarea“, pentru că „printre împrejurările... care fac ca nevoia organică de a cunoaște să se trezească la un moment dat... cea dintâi și cea mai simplă este întâmplarea“ (p. 209). „Nu avem alt mijloc să cunoaștem virtualitățile înnăscute de care dispunem“, decât „să provocăm actualizarea lor și s-o observăm în experiență“.

Concluzia aceasta negativă prilejuiește în concluzie d-lui Negulescu observațiuni de adâncime pascaliană asupra „micimii și slăbiciunii noastre“, de care nu ne consolează decât „ideea rolului important pe care îl jucăm toți, așa mici și slabi cum suntem, în evoluția intelectuală a omenirii“.

Al doilea studiu conchide tot negativ, după ce trece în revistă pretențiunile teoriilor rasiale, confruntându-le cu unele forme culturale (originile culturii clasice) și cu dificultățile determinării unor indici rasiali siguri. Mai departe, supunând unei verificări tot atât de minuțioase concepțiile biologului elvețian Charles Nicolle², asupra „funcțiunii biologice a invenției“, conchide la imposibilitatea determinării precise a specificului rasial. Justificarea acestei soluții negative o vede autorul în faptul că „trebuie deci să ne deprindem de timpuriu cu ideea că cele mai multe din problemele de care ne ocupăm, dacă nu toate, *trebuie să rămână deschise*“, preferând monumentului „măreț, ridicat gata, în întregime și împodobit în toate amănuntele lui, cu toate frumusețile posibile și imaginabile“ în „tablourile spectaculoase ale panoramelor“, dar numai „zugrăvit“, „grămezile de materiale“ „informe“, dar

„reale”, pe care oamenii de știință „le strâng cu zel, în vederea vastelor construcții ce se vor ridica mai târziu pe terenurile pe care asudă ei, astăzi, cu atât de puțin profit”.

Decepționantă nu e pentru noi concluzia aceasta, care pune în dubiu însăși existența funcțiunii filosofării, înțelegând de altfel numai în aspectul ei formal de unificare generală a cunoștințelor, ci stăruința naivă într-o disciplină de posibilitățile căreia se îndoieste a priori.

Când cineva are despre „rostul și utilitatea filosofiei” o convingere ca aceea a d-lui profesor P. P. Negulescu, oricât ar fi de înaintat în vârstă, nu e niciodată timpul pierdut ca să se lase de ea și să se apuce de știința exactă, contribuind la sporirea cât de mică a „grămezilor de materialuri” amfore, dar „reale”, în loc să continue să adune, cu scop de vulgarizare — sub numele de filosofie —, un repertoriu de cunoștințe pe care le poți găsi direct în lucrările științifice respective, însoțite dar cu toată aparatul care a servit la stabilirea lor, atunci când, adunate, aceste sapte nu duc la nici o concluzie.

Ce departe suntem de „sondele” pe care le aruncă, în adâncimile aceluiași probleme, unele capitole din *Vocația*³ d-lui Rădulescu-Motru.

De altfel, serioase obiecții pot fi făcute chiar prezentării unora din aceste sapte. Iar unul luat la întâmplare, din primul său studiu. Cercetând, după teoria lui Herzberg, „răspântia sublimării”, adică afirmația acestuia — de ordin psihanalitic — după care preocupările filosofice ar fi rezultatul sublimării unor tendințe organice care nu s-au putut exprima direct, fiind refulate în subconștientul din care au ieșit, „transfigurate”, d-l prof. Negulescu își închipuie că o infirmă, argumentând în chipul următor:

„Ce împinge pe cei mai mulți din tinerii ce se înscriu la cursurile de filosofie să studieze această materie? Îi împinge oare mecanismul complicat al inhibițiilor și al sublimării, de care vorbește Herzberg?... Poate că unii dintr-înșii se găsesc în acest caz, deși mă îndoiesc. Cred, mai degrabă, că cei mai mulți s-au simțit îndemnați să studieze filosofia de curiozitatea naturală de a se vedea ce se ascunde sub acest nume, atât de pompos, sau poate de plăcerea pe care au simțit-o, întâmplător, când au citit vreo carte sau au ascultat vreun curs asupra acestei materii. Aș putea cita, în această privință, un caz concret, care este destul de limpede. Am avut anii trecuți, printre studenții Facultății de Litere din București, un ascultător deosebit de interesant”, care în: făcuse drumul în altă direcție” și care „... se gândea cu atât mai puțin la filosofie, cu cât... avea o părere puțin măgulitoare despre această materie...” „Întâmplarea a făcut ca un prieten să-i vorbească de unele cursuri de la facultatea noastră și, spre a se informa puțin și simplu, a avut curiozitatea să le citească”. „Cu prilejul acestei lecturi, s-a trezit într-însul dorința de a studia mai de aproape problemele filosofice... și s-a înscris... ca student regulat.” „... L-am întrebat dacă nu s-a simțit cumva împins către filosofie de vreuna din cauzele pe care Herzberg le consideră ca fiind factorii de căpetenie ai sublimării. Răspunsul său, în această privință, a fost negativ.”⁴

Dacă d-l prof. Negulescu își închipuie că un asemenea răspuns poate fi tocotul concludent și că el dovedește „limpede” inexistența sublimării, e pentru că ramina complet dincoace de sensul explicațiilor psihanalitice de care se servește Herzberg.

Oricine își amintește că tendințele de care vorbește psihanalistii, pentru a fi „sublimare”, trebuie să fi fost efectiv „refulate”, adică împiedicate de cenzura eului și a supracului să treacă pragul conștiinței, își dă seama că subiectul d-lui Negulescu — oricât de interesant — nu avea nici un mijloc direct prin care să-și dea seama direct de faptul refulării.

Toate aceste tendințe organice sunt, prin urmare, descriptive „inconștient” și mecanismul lor nu poate fi surprins decât prin operația îndelungată, laborioasă și indirectă a investigațiilor psihanalitice.

Nici unul din subiecții supuși analizei sufletesci nu își dă seama de ceea ce se petrece efectiv cu dânsul. Și tocmai acesta e rostul metodei lui Freud și al eficacității sale, care l-a dus la formularea teoriei: vindecarea nevrozelor prin aducerea în conștiință a elementelor refulate, pe care cenzura le împinge în subconștient, de unde provoacă tulburări, izbucnind în chip deviat în câmpul actelor umane.

Admițând că subiectul poate afirma de-a dreptul ceea ce s-a petrecut în subconștientul său, d-l profesor Negulescu nu ține seamă de cea mai elementară constatare, de la care pornește psihanaliza, aceea a deosebirii conștientului de inconștient, în afara căreia nu are sens nici „refularea”, nici „răspântia sublimării” pe care se sprijină Herzberg.

În loc să te căznești să vezi înăuntrul filosofiei ceea ce împinge pe cutare filosof spre cutare soluții — suspectezi sinceritatea operației lui și încerci să vezi dacă nu ar fi bine să-și explice activitatea din alte elemente.

Dacă sistemul de suspectare al lui Nietzsche este admisibil, fiindcă îți îngăduie nu să explici, ci să înțelegi mai adânc ce vrea un anumit filosof, sistemul de a investiga al lui Negulescu ajunge la o explicație fără înțelegere.

Rămâne deci de încercat dacă nu există un drum interior al filosofiei, care determină, nu actualizarea de cutare filosof a cutărui sistem, ci o structură a priori a problematicei filosofice, ținând de natura problemelor, în care locul sistemelor istorice să fie oarecum condiționat și predeterminat logic.⁵

E sigur că acest drum nu poate fi găsit în cadrul filosofiei empirice și cu metodele ei.

Dar printre hegelieni (dilttheyeni și fenomenologi), nu?

ÎN JURUL FILOSOFIEI LUI BLAGA

În ultimul număr al „Revistei Fundațiilor Regale”¹, d-l C. Noica scrie un articol foarte limpede asupra filosofiei lui Blaga.

Pentru Constantin Noica, gândirea filosofului ardelean, izvorâtă dintr-o problematică gratuită și originală, nu poate fi obiect de comparație cu gândirea nici unui alt filosof contemporan. Cercetând-o deci în elementele ei fundamentale și căutând să descopere mișcarea spiritului filosofic de-a lungul celor trei cărți din urmă ale acestuia, care singure, după declarațiile autorului, fac parte din construcția sistemului său, adică: *Eonul dogmatic*, *Cunoașterea luciferică* și *Cenzura transcendentă* — d-l Noica arată că filosofia lui Blaga pornește de la constatarea existenței misterului, pe care și-l propune ca problemă. Vădește apoi insuccesul încercărilor² rațiunii de a-l reduce. Și se oprește la dogmă (ca formă de cunoaștere), în care vede instrumentul obicinuit prin care mintea operează asupra misterului. Încearcă atunci, pe de o parte, să determine fenomenologic modul de operație al dogmei, în care află o metodă de formulare a misterului ca mister, pe care caută să o justifice, deosebind, calitativ, modul de cunoaștere enstatic al rațiunii care nu-și depășește granițele, de cea ecstatică, în care rațiunea transcende; și cantitativ, plus-cunoașterea, care caută să reducă misterul, de minus-cunoașterea, care caută să-l potențeze; și arată, apoi, relațiile dintre ele. Iar pe de altă parte, în *Cunoașterea liciferică*, cercetând cunoașterea misterului din punctul de vedere al conținutului ei, îi aplică din nou metoda fenomenologică, deosebind o cunoaștere fără mister, care își are evidența în ea însăși (paradisiacă), și o cunoaștere care nu-și are evidența în sine (luciferică), în care constată existența unui element aparent (fanicul) și a altuia ascuns (cripticul), despicare a cunoașterii care provoacă o „criză” în obiect, prin care se „deschide misterul”. În sfârșit, în ultima lui lucrare, *Cenzura transcendentă*, Lucian Blaga cercetează relația dintre mister și cunoașterea din punct de vedere al misterului însuși, descoperind existența unei profunde și ontologice inițiative anonime, prin care misterul pare că se apără de cunoaștere, cenzură căreia i se datorește inadecvația completă a acestei cunoașteri și care pare a fi instituită pentru a nu tulbura echilibrul vital, compatibil numai cu o cvasi-cunoaștere, ci nu cu o cunoaștere deplin adecvată,

cvasicunoaștere care, lăsând să subziste misterul lumii, îngăduie totuși omului să-și găsească rostul în ea.

Pe o poziție exact opusă se situează, în numărul festiv al „Gândirii” consacrat aceluiași filosof, d-l I. Brucăr³.

Domnia sa se străduiește, dimpotrivă, să situeze preocupările lui Lucian Blaga în cadrul mișcării filosofice contemporane. Preocuparea de mister, ca problemă, d-l Brucăr o vede situată în prelungirea eșecului pozitivismului meyersonian de a raționaliza complet cunoașterea despre lume. În fața „rămășiței” iraționale, ireductibile, mintea care vrea să treacă mai departe, și să înțeleagă totuși, nu are altceva de făcut decât să ia ca obiect de studiu această rămășiță: misterul și să-l descrie în esența lui, prin metoda fenomenologică, lămurind în același timp și căile pe care le folosește spiritul omenesc spre a-l reduce, sau măcar a opera cu el. Aci, d-l Brucăr înseamnă trecerea lui Lucian Blaga de la pozitivism la fenomenologia cunoașterii, adică la reducerea eidetică a misterului la actele prin care se constituie pentru conștiința transcendentală. Iar în analiza ultimului volum, d-l Brucăr situează sistemul lui Blaga, în care inadecvația cunoașterii este atribuită unei inițiative ontologice transcendente, care îngăduie numai o cvasicunoaștere, la mijloc, între sistemele idealiste, care identifică Logosul cu existența, și sistemul iraționalist al lui Klages, care pune în conflict spiritul cu viața. Articolul, bogat în sugestii, al domnului Brucăr, sfârșește prin a caracteriza sistemul lui Blaga ca un „pragmatism ficționalist”, în genul lui Vaibinger⁴, și nu crede că acest sistem se va putea menține până la urmă, pe un teren propriu, ci va trebui să alunece, fie spre pozitivism, fie spre idealismul axiologic.

Împotriva lui Constantin Noica, socotim — după ce o vreme am crezut la fel cu dânsul — că d-l Brucăr are dreptate să încerce integrarea gândirii lui Blaga în problematica filosofiei contemporane. Sunt puse, într-adevăr, de această gândire, într-un vocabular de multe ori surprinzător prin originalitatea lui descriptivă, probleme care se ating cu toate preocupările filosofiei contemporane, de la filosofia lui Klages la neotomism, și de la Meyerson la Husserl, Heidegger și Șestov. Așa că încercarea de situare a lui Blaga nu are cui păgubi.

Nu putem discuta aici judecata d-lui Brucăr asupra acestui sistem. Explicabilă pentru un fenomenolog cu rădăcini spinoziste, această judecată nu este fără replică. Dacă ne amintim atacul lui Șestov din *Memento mori* împotriva pozitivismului ascuns al fenomenologiei, și replica lui din *Ontologie și etică* la răspunsul lui Hering: *Sub specie aeternitatis*.

Ceea ce ne pare interesant de relevant în analiza d-lui Brucăr este semnalarea oarecărui „pozitivism” în gândirea unui filosof pe care toată lumea îl socotește mistic. O observație similară formulasem și noi cândva, dar din cu totul alt plan decât d. Brucăr. Încă de la apariția *Eonului dogmatic* ne întrebam: unde ar putea duce încercarea de a caracteriza, în esența ei, dogma ca metodă, printr-un proces de redu-

cere eidetică, în care se punca între paranteze tocmai ceea ce îi constituie esența (revelația directă a misterului)? Nu transformă oare acest punct de plecare deficient toată fenomenologia misterului în filosofia unui obiect fictiv și dogma într-un simulacru? Sunt îndoieli pe care adâncirea filosofiei nu ni le-a putut risipi și pe care lectura *Cenzurei transcendente* le confirmă.

BLAGA: „EONUL DOGMATIC“

Am arătat într-un articol precedent ^I: confruntând cercetările prilejuite de sărbătorirea¹ filosofului Lucian Blaga, de ce gândirea acestuia ne apărea destul de deosebită de misticismul în cadrul căruia s-a luat obiceiul să fie catalogată.

La limita acestor confruntări, nu numai misticitatea filosofiei lui Blaga apărea pusă în discuție, ci însuși obiectul ei.

Căci, în fața constatării ireductibilității misterului, prin metodele enstatice, filosoful — în loc să aștepte de la acesta, în actul religios, „destăinuirea Marelui Anonim“, adică mișcarea misterului către spirit (pe care n-o atinge decât incidental, sub forma „impulsului spre transcendere“, fără însă să-i cuprindă întreaga semnificație) — Lucian Blaga preconizează o formulare dogmatică, fără cuprins intelectual, dar cu funcție operatorie bine definită, care pretinde „să determine un mister conservând acestuia caracterul de mister în toată intensitatea“, fără să-și dea seama că problema filosofică astfel pusă implică o „contradictio in adjecto“. Căci, sau „misterul e mister în toată intensitatea sa“, și atunci e nedeterminabil; sau misterul e determinabil, dar atunci nu mai e mister în toată intensitatea sa. Firește că filosoful poate încerca să scape de contradicție, deosebind determinarea de formulare sau distingând intensitatea calitativă de cuprinderea calitativă a misterului. Sau poate preferă și aici o „transfigurare a antinomiei“, prin despicarea paradoxală a termenilor „formulare“ și „înțelegere“? Oricum, relațiile dintre formulare și determinare se cer în acest punct în chip deosebit adâncite. Căci adâncirea lor ar putea evidenția oarecare caracter fictiv al problemelor pe care le înconjură.

Nu ni se pare însă că Lucian Blaga operează în filosofia lui cu metoda dogmatică, pe care o preconizează pentru rezolvarea crizelor extreme ale procesului de raționalizare. Întreaga lui filosofie, cu toată intenția de a potența misterul, nu e decât o încercare de reducere a acestuia, care nu depășește limitele intelectului enstatic.

Încercarea lui Blaga vădește astfel un caracter păgănesc, luciferic nu numai în sensul pe care i-l dă filosoful, ci și mitic, vădindu-și un fel de caracter scit, în prelungirea versurilor argheziene:

¹ În jurul filozofiei lui Blaga; în „Criterion“, an I, nr. 5.

*Cercasem eu, cu urcul meu,
Să te răstorn pe tine, Dumnezeu!...*

Să ne mai mire răspunsul Marelui Anonim care instituie cenzura în calea unui intelect care nu e decât „formal” ecstasice?

Ți-am auzit cuvântul, zicând că nu se poate.

Nedepășind însă nici un moment efectiv procedeele intelectului enstatic, încercarea d-lui Blaga de a lua priză asupra misterului transformându-l în problemă și reducându-l eidetic cu ajutorul metodei fenomenologice — încercare care constituie originalitatea problematică a sistemului său filosofic —, se lovește de serioase dificultăți.

Încercarea de reducere eidetică a misterului se lovește de lipsa de esențialitate a misterului ca mister, adică de obligația de a-l ataca tangențial, considerându-l exclusiv funcțional, adică în ceea ce nu e el însuși.

Acest fapt are de urmare că misterul, transformat în problemă, se atenuează în loc să se potențeze.

Alergând după esența misterului, filosoful sfârșește prin a nu-i mai simți prezența.

Transformarea misterului în problemă reprezintă, prin urmare, un caz tipic de atenuare (luciferică) a misterului prin încercarea de potențare a lui. Pentru că, spre deosebire de alte obiecte, „misterul” e potențat deja în momentul punerii lui în problemă, întrucât nu e definit decât negativ, prin această potențare, adică prin imposibilitatea obținerii unei soluțiuni fără rest.

D-l Blaga știe, de altfel, că, pentru toți misticii, garanția transcenderii efective a minuscunoașterii, a ecstasiei, nu stă în cunoașterea însăși (ceea ce o și deosebește de cunoașterea paradisiacă), și aceasta pentru că oricând ecstasia poate fi „ispătită”, provocându-i-se o criză luciferică; ci garanția transcenderii efective, a ecstasiei, stă numai în actul de destăinuire a misterului transcendent, care umple golul indicat de „cenzura transcendentă”.

Prin urmare, pe planul intelectului enstatic, din care filosoful nu se poate desprinde, sau există puțință de reducere a misterului prin procedeele pluscunoașterii (pozitivism), sau există un mister rezidual, ca prezență asupra căreia nu avem priză (agnosticism).

Afară numai dacă admitem puțința unui act de revelație, prin care Dumnezeu necunoscut ni se destăinuiește el însuși, adică prin care cenzura acestuia se preface în inițiativă de manifestare, adică în Logos.

Cenzura transcendentă a lui Blaga apare astfel ca o construcție ontologică simetric corelată „sofiei” lui Bulgakov.

Dacă omul religios admite dogma, n-o face „ca mod de a gândi”, ci ca reacție împotriva încercărilor de reducere conceptuală a unui mister a cărui certitudine vine din evidența sau credința în faptul revelației.

Revelația nu e însă numai imbold la transcendere pentru minte. Revelația dezvăluie intelectului, o dată cu pragul său, și un conținut, care conținut se apără de criza rațională a cunoașterii luciferice prin formularea dogmatică. Revelația e, prin definiție, imanentizarea transcendentului.

Esența formulării dogmatice nu stă deci în despicarea transcendentă a sensului conceptelor. Aceasta poate fi cel mult modalitatea, sau chiar una din modalitățile gândirii dogmatice. Esența acestei formulări stă în afirmarea unității transcendente a conținutului revelat, pus în contradicție de antinomiile analizei raționale.

Lipsită de existența unui conținut revelat, nu vedem cum „impulsul de a transcende” poate servi drept „punte de salt” în transcendent. E cazul tipic al „echivalentelor matematice ale dogmei”, care nu sunt decât ficțiuni operatorii, paradoxale, dar lipsite de mister. De aceea și caracterul lor „postulatoriu”, dar lipsit de evidență axiomatică.

Formularea dogmatică nu cuprinde, prin urmare, o explicitare a misterului, ci o apărare a lui împotriva rațiunii care caută să reducă, să despice sau să imputineze conținutul revelat, împuținându-l sau trasmutându-l.

Când mintea poate stabili o distincție rațională care să exprime complet conținutul revelat (de pildă, care să se acorde cu toate textele în care revelația se ocupă de acest conținut), dogma nu se sfiește să și-o însușească.

La fel, dacă același rezultat poate fi obținut printr-o înțelegere mitică. Ea nu e mai puțin dogmă pentru asta. Urmează că nu orice dogmă e în chip necesar irațională. Și că procesul metodic semnalat de d-l Blaga e un proces contingent.

Numai când distincțiile conceptuale nu pot asigura unitatea rațională a conținutului revelat, dogma recurge la afirmația unității în absurd.

Urmează că ecstasia, în sensul lui Blaga, e numai forma extremă a unui proces care se petrece uneori la limitele procesului de raționalizare; adică atunci când nu se reușește încadrarea logică a unui conținut revelat. Departate de a fi esența dogmei, formula postulatorie absurdă e numai o modalitate a ei.

Această modalitate e de altfel caracteristică tuturor cazurilor de trecere la limită, unde mintea operează, în imanent, sinteze similare, deopotrivă de absurde. Transcendența dogmaticului e esențial de altă natură ca trecerea la limită.

Dacă deci în cazul dogmei trinitare, sau dogmei christologice, mintea a procedat în felul trecerilor la limită; în ce privește dogma învierii sau dogma soteriologică, s-ar putea să utilizeze și alte procedee raționale, fără ca prin aceasta să piardă caracterul lor dogmatic. Sunt dogme, nu numai în sensul de adevăruri absolute; ci în sens de adevăruri absolute, făcând parte din conținutul transcendent revelat Bisericii.

D-l Blaga scapă din această dificultate, afirmând că gândirea religioasă nu e în întregime dogmatică, ci mai e și mitică, mistică sau dialectică.

Firește că termenii pot fi definiți oricum. Dar când pornești de la ideea de dogmă pe care o ici plină de aderențele ei istorice, pentru a îi îngusta pe drum sensul

la gândirea cazurilor de limită, e legitim să căutăm motivul pentru care începi prin a zgudui violent din temelii o ușe pe care o găsești deschisă.

Una e deci esența dogmei, și alta, natura construcțiilor intelectuale cu care operează mintea în cazurile-limită. Sferele celor două noțiuni se pot încrucișa. În nici un caz nu se suprapun în totul, întrucât țin de regiuni ontologice diferite.

Toate dificultățile dispăreau, desigur, dacă, în loc de dogmă, Lucian Blaga vorbea de formulă postulatorie irațională. Dar atunci se înlăturau o serie de implicații asupra saltului în dincolo, care contribuie la interesul lucrărilor d-lui Blaga.

Oricum ar fi, posibilitatea intelectului de a face efectiv un salt peste sine ne apare îndoielnică, fără mișcarea acestui transcendent. Înțelegem ca intelectul să intenționeze, să se refere la ceva care-l depășește. Dar nu înțelegem cum se poate constitui ceva, din sine în afară din sine, altfel decât ca un joc de iluzii, adică, ca o ficțiune.

Lucian Blaga ar trebui să mediteze mai mult asupra temeiurilor pentru care cunoașterea religioasă refuză distincțiile raționale pe care le implică amândouă tezele raționale, atunci când dogma le depășește.

E de observat că, în ce privește pretinsa „evoluție a dogmei”, inițiativa pretinsei explicitări nu vine niciodată din partea ortodoxiei dogmatice; ci din partea gândirii dialectice care, voind să raționalizeze conținutul revelat, provoacă o criză a acestuia. În aceste condiții, ortodoxia e forțată să formuleze dogma, restabilind unitatea amenințată a conținutului revelat.

Oricum am face, revenim la aceeași aprehensiune.

Nu există teorie a cunoașterii religioase fără izvor transcendent. Fără acest izvor, procedeele dogmatice apar numai ca niște simulacre sau mimări irelevante, ale unui har care li se refuză de la origine.

De aceea tot ce a scris până acum Lucian Blaga nu poate fi acceptat de omul religios, și în special de filosofia creștină², decât ca o „critică negativă” a cunoașterii misterului. Adică o cercetare negativă a încercărilor minții de a pătrunde misterul prin propriile ei puteri.

Înțeleasă în sens pozitiv, această sfortare nu poate fi socotită decât ca o supremă tentativă a pozitivismului de a lua în stăpânire domeniul lucrurilor de dincolo. În acest caz, omul religios nu poate decât să-i strige, cum a strigat Șestov lui Husserl: „Tolma!”

Rămâne de văzut care va fi dezvoltarea ulterioară a operei filosofice a lui Blaga. Dacă după această critică negativă se va apropia de revelația misterului, care până acum i se refuză. Sau dacă, dimpotrivă, trădând definitiv așteptările celor care credeau că văd în el o gândire mistică, va justifica așteptările d-lui Brucăr, construind un sistem immanent în cumpănă între pozitivism și idealismul axiologic. Cu alte cuvinte, dacă descoperirea cenzurii transcendente îl va întoarce asupra celor de aci și dacă se va încadra gândirii religioase. Sau dacă, mai departe, pe cont propriu, va continua să încerce a trece dincolo pe drumurile care i se închid.

CONFERINȚA PROFESORULUI ION PETROVICI LA SOCIETATEA ROMÂNĂ DE FILOSOFIE DESPRE RAȚIONALISM

Filosofii raționaliști din România s-au hotărât să aducă în fața publicului problema iraționalismului.

Era și timpul. Căci dezbateră din care urmează să iasă răfuit iraționalul, sau revizuită rațiunea, stă de multă vreme în centrul gândirii europene. Rând pe rând, criticismul kantian, pozitivismul, marxismul, empirismul radical, pragmatismul, vitalismul, intuiționismul, freudismul, relativismul einsteinian și indeterminismul au pus rațiunea în impas, săpând, cu voie sau fără voie, temeliile „edificiului măreț” lăsat moștenire omenirii de veacul Enciclopediei¹.

Ne-am dus deci la Fundație², situându-ne cu gândul în miezul problematicei filosofice contemporane. Mai ales că profesorul Ion Petrovici vorbea despre neospiritualismul francez³.

Firește, sala a primit pe profesorul de curând întors din străinătate⁴, acoperit de lauri unei ascensiuni crescânde, ca pe un adevărat tenor intelectual. N-a lipsit de pe catedră nici buchetul discret de violete al admiratoarelor filosofiei. Profesorul Petrovici a fost încântător, ca întotdeauna. Impecabila dicțiune și claritate a oratorului au vrăjit auditorul — oarecum subestimat de gânditor —, izbutind să dea linie și consistență unor idei pe care filosoful le-a voit cu dinadinsul generale.

Subiectul însă ne-a decepționat. Căci de unde ne așteptam să vedem pe filosoful raționalist răfuindu-se direct cu întreaga posteritate bergsoniană: Blondel, Leroy, Hamelin, Brunschvicg, Meyerson, Maritain, Alain, Gabriel Marcel, Jean Wahl, toți filosofi contemporani care discută primatul spiritualului și pretențiile rațiunii față de concret, ni s-a vorbit dimpotrivă de genealogia bergsonismului, adică despre Ravaisson (mort în 1900), Boutroux (mort în 1920) și Bergson (debutând acum 50 de ani), cu regretul că se lăsau la o parte: Victor Cousin, Caro, Fouillée, Guyau, Renouvier și alți filosofi neospiritualiști, răposați întru Domnul și uitați încă din timpul veacului trecut.

Firește, criza rațiunii a fost găsită numai aparentă și explicabilă printr-un deficit de rațiune, ci nu printr-o rațiune deficientă. S-au aflat apoi destule temeiuri spre a se

pune în dubiu biruința iraționalului în fața unei unități suprarationale spre care tinde rațiunea omenească, întocmai ca un reflex spre icoana reflectată.

În fond, soluția nu e inexactă, ținând seama că nici una din așa-zisele filosofii iraționale, în măsura în care sunt totuși filosofi, nu sunt încercări de a dezlănțui puteri obscure, ci eforturi de a pune coerență în domeniul în care conceptul obicinuit al rațiunii a dat greș.

Numai că — și lucrul acesta nu s-a spus destul de clar — această recunoaștere a suprarationalului echivalează cu o revizuire a rațiunii. Ea implică obligația de a lărgi conceptul de rațiune al veacului al XVIII-lea, în sensul intelectului scolastic. Există în *Antimodernul* lui Maritain un capitol: „La science moderne et la raison“, de recitit înainte de a merge la conferințele Societății de filosofie.

Înțelegem acum de unde vine succesul d-lui Petrovici printre tomiștii la Congresul internațional de filosofie de la Praga. În orice caz, el săgăduiește lucruri noi din partea raționalismului românesc, lucruri pe care nu le-am văzut însă în conferința de la Fundație.

TRADUCEREA „CRITICEI RAȚIUNII PRACTICE“ A LUI KANT DE CĂTRE AMZĂR ȘI VIȘAN

Traducerea *Criticii rațiunii practice* a lui Immanuel Kant, făcută de domnii Dumitru Cristian Amzăr și Raul Vișan, contribuie la împlinirea traducerii în românește a lucrărilor de căptenie ale acestuia, săvârșită-n ultimul deceniu, începând cu frumoasa traducere a *Prolegomenelor* de către d-l Antoniadă, publicată în 1924 la „Cultura Națională“, continuând cu *Critica judecății*, începută în 1927 de d-l Gherincea (Galați, Arta grafică), apoi cu *Întemeierea metafizicii moravurilor* și cu *Critica rațiunii pure*, tipărite la „Casa Școalelor“ de d-l prof. Brăileanu în 1929 și 1920.¹

Această traducere e cea dintâi contribuție efectivă a elevilor d-lui Nae Ionescu la înzestrarea filosofiei românești cu textele clasice, fără de care nu se poate vorbi de o filosofie temeinică în limba proprie.

D-l Nae Ionescu, care vede aici desigur rodul unei idei împărtășite elevilor săi în seminariile de vocabular filosofic din 1924/25², a ținut să sublinieze evenimentul, prefatând traducerea. Fapt cu atât mai însemnat, cu cât se știe că domnia-sa face de cincisprezece ani, în sânul Universității românești, opoziție sistematică față de criticism.

Prefața domniei-sale pune în relief poziția centrală a *Criticii rațiunii practice* în ansamblul gândirii kantiene, legitimată de caracterul umanist al acestei filosofii, și accentuează teza scumpă domnului Nae Ionescu, după care gândirea lui Kant nu reprezintă — cum se crede îndeobște — punctul de plecare al unei noi epoci în filosofia modernă, ci punctul de-ncheiere a perioadei de raționalism — începută de către Descartes cu aproape două secole mai devreme.

Teza acestui Kant — sfârșit de Renaștere — ar fi constituit fără-ndoială, în 1921, când a fost emisă-ntâi oral, o noutate.

Reluată de Maritain și Berdiaev, teza lui „Kant, sfârșit de Renaștere“, e astăzi atât de răspândită, încât nu mai întâlnește-n mintea noastră rezistențe serioase. Așa că prefața domnului Nae Ionescu are mai mult caracterul unui bilanț.

Cât privește traducerea, caracteristica ei stă în încercarea de a reda textul lui Kant într-o limbă cât mai apropiată de vorbirea populară românească — ca o reacție

împotriva filosofării într-o limbă (plină de neologisme)³ atunci când ai cuvinte românești la dispoziție.

Credincios filosofului pe temeiul gândirii căruia și-a închipuit cândva c-ar putea întemeia o „*filosofie românească*“, d-l Motru fixează în câteva pagini un „chip al lui Kant“. Felul în care profesorul Motru izbutește nu numai să fixeze chipul filosofului — ci și, impresionant, și prin ceea ce cuprinde viața „sfântului laic“, dar și prin atitudinea înaltă, adânc înțelegătoare și puternic pătrunzătoare a omagiului, în care parcă d-l Motru împinge chipul lui Kant către *chipul filosofului în genere*.

Autorii sunt convinși, cu drept cuvânt, că misiunea traducerilor este să ajute la crearea vocabularului filosofic național, și că o traducere care [ar] folosi neologisme nu ar avea nici un sens.

Firește că o asemenea încercare se lovește de lipsa de corespondență exactă a înțelesului termenilor, determinată de divergența evoluției semantice și de structura particulară a limbilor în care și din care se traduce. Dar tocmai prin aceasta traducerea gândului devine interesantă. Căci e de natură să provoace în sânul unei limbi noi cristalizări, deprinderi de a vorbi și flexiuni adecvate unor noi feluri de a gândi.

Ca atare, mai curând [este] o încercare de confruntare între geniul filosofiei kantiene și geniul limbei românești.

O asemenea traducere este, fără-ndoială, o aventură, o încercare de a asimila pe Kant — din care nu se poate să nu iasă modificată înțelegerea.

Oricare ar fi „succesul“ — interesul încercării nu poate fi tăgăduit.

Pentru întâia oară nu e vorba de *creat din nou* o limbă filosofică suprapusă (cum e a celor ce scriu românește despre *neant*, în loc de neființă⁴), ci de pus limba românească la exercițiile de gramatică mintală ale filosofiei clasice.

Încercarea nu e fără primejdii, deoarece se cere ca o condiție — *sine qua non* — redarea exactă a înțelesului termenilor traduși. Ceea ce nu e totdeauna ușor de găsit. Astfel, îndrăzneța încercare a d-lor Amzăr și Vișan de a traduce *fenomen* prin întâmplare — pe considerentul că principala caracteristică a fenomenului e petrecerea în timp, pe care o semnifică etimologic întâmplarea — nu este decât parțial exactă.

Traducerea unei opere clasice nu se poate face deci decât treptat și prin aproximații succesive. Traducerea d-lor Amzăr și Vișan face, în acest sens, un nou pas către întâlnirea gândirii kantiene și a limbii românești. Și chiar dacă acestea nu ajung încă să-și dea mâna, încercarea tinerilor traducători pune în sfârșit problema vocabularului filosofic românesc și a traducerilor din filosofii clasici pe adevăratul drum. Ceea ce e mult mai mult.

Nu-ncapă îndoială că în activitatea lui creatoare un filosof e tributari atât speculației sale proprii, cât și geniului limbii în care scrie. Orice traducere — în acest sens — este o re-creație, în aceeași măsură în care este o trădare. Dar tocmai în aceeași măsură este și o *asimilare*. Obiectul unei traduceri nu e altul decât acela de a împinge asimilarea atât cât este cu putință. De aceea și nevoia mai multor eforturi succesive, distanțate-n timp, până la dobândirea unei bune traduceri a unui autor

clasic. Căci [de] fiecare traducere nouă care duce puțin înainte procesul asimilării depinde mănuierea formelor spiritului autorului tradus, în limba proprie. Și astfel, pe măsură ce un autor e asimilat de o limbă, și limba-i câștigă rezonanța lui particulară, amestecând-o cu cele mai dinainte existente, îmbogățindu-se și cultivându-se.

ÎN JURUL „CRITICEI RAȚIUNII PRACTICE“

În „Revista de filosofie“, nr. 3 din 1934, d-l I. Brucăr discută prefața d-lui Nae Ionescu la traducerea *Criticii rațiunii practice* publicată de d-nii Amzăr și Vișan.

1. Autorul *Discursului despre interpretarea filosofiei*¹ se bucură mai întâi că d-l Nae Ionescu — renunțând la vechea sa aversiune pentru cei ce nu gândesc problemele direct — s-ar fi hotărât, în sfârșit, să scrie „despre“ filosofia cuiva (singurul fel fecund de a face filosofie, adaugă d-l Brucăr).

Cred că recenzentul d-lui Nae Ionescu se bucură în zadar. Prefața acestuia nu vrea să fie un comentariu „obiectiv“ al gândirii kantiene, ci o răfuială a ei. Nici un moment d-l Nae Ionescu nu a scris prefața cu gândul să lămurească „ce a vrut să spună Kant“, în locul textului care urmează; ci numai ca să atragă atenția cititorului de ce nu poate accepta filosofia acestuia. Rezumând, în câteva pagini, roadele unui învățământ de o decadă, prefața d-lui Nae Ionescu închide-n ea substanța temeiurilor pentru care acesta face de zece ani, în Universitatea românească, opoziție sistematică filosofiei kantiene. Nimic mai deosebit, prin urmare, de filosofarea *despre* Kant, decât această prefață polemică *împotriva* eticei kantiene.

Argumentul tras de d-l Brucăr din faimoasa afirmație a lui Husserl despre intenționalitatea cunoștinței, după care: „orice cunoaștere este cunoașterea a ceva“, din care ar urma, după d-l Brucăr, că orice filosofare nu e decât filosofie a filosofiei, acoperă fără îndoială o confuzie. Căci exact pe același argument își întemeia d-l Nae Ionescu convingerea potrivnică: aversiunea pentru filosofarea „despre“. Într-adevăr, obiect intențional are orice filosofare, fie că e vorbire directă de un anumit lucru, fie că e vorbire indirectă, după alții, *despre* el. Exactitatea premisei lui Husserl nu implică însă exactitatea concluziei d-lui Brucăr. Căci obiectul intențional nu e același în amândouă cazurile. În primul caz, obiect al gândirii e problema însăși, în al doilea caz, problema nu e decât un obiect derivat, un obiect de al doilea grad, obiectul imediat fiind gândirea altuia despre această problemă. Convorbirea cu tine însuși se prefăce în convorbire în doi. Una e deci să te gândești pe cont propriu, la o problemă pe care și-au mai pus-o întâmplător și alți filosofi, de care te apropii, sau pe care îi

combați, în măsura în care îi întâlnești, sau nu, pe drumul tău, și alta e să încerci să reconstitui ce au vrut să spuie acești filosofi, să părăsești gândurile tale proprii, spre a cerceta ce au gândit alții.

Pentru d-l Nae Ionescu, ultima preocupare nici nu este filosofie. Lucrurile se lămuresc ușor, dacă ne referim la conceptul de filosofie cu care lucrează d-l Nae Ionescu.

Filosofarea e, în concepția lui, o activitate curat personală a gândirii, cu rădăcini lirice în viața filosofului — o activitate aproape artistică, dacă n-ar fi oarecum obligată din afara ei. Făcând din filosofie o operație de echilibrare lăuntrică a unei neliniști, o încercare de ocolire mintală a unui ghimpe dureros al existenței, ideea d-lui Nae Ionescu despre această disciplină e apropiată de aceea a filosofiei vieții, a unui Klages sau a unui Șestov.

Nu te poți răfui cu existența, pe calea gândului, pentru altul. (După unele indicii, d-l Nae Ionescu nu înțelege să se răfuiască pentru altul în nici un fel: „Ei, și ce vrei să-ți fac eu?“) Problemele fiecăruia sunt numai ale lui și istoria filozofiei nu e decât o vastă colecție de răstălmăcirii: formularea problemelor cuiva în termenii altuia, dar nu cu aceleași înțelesuri. Înrudiri filosofice există desigur, dar ele sunt condiționate din afara filosofiei, de existența tipurilor spirituale. Ele izvorăsc din asemănarea pozițiilor filosofilor față de existență, ci nu din transmisiunea istorică a problemelor și soluțiilor de la un filosof la altul. Istoria filosofiei nu are sens decât ca tipologie a spiritului uman. Cheia succesiunii temporale a formelor nu stă în filosofie, ci în viață.

Numai în acest sens relativ, adică în istoria culturii, se poate vorbi de un filosof reprezentativ sau actual. Ideea de filosofie adevărată pare a nu avea pentru d-l Nae Ionescu alt sens decât cel de „gândită corect și întemeiată pe o trăire autentică“. Tot de acest ordin e și sensul naționescian al „neactualității“ filosofiei kantiene. El înseamnă exact: „Kant e angajat într-o răfuială cu existența care nu e nici a mea, nici a celor pe care spiritualitatea contemporană îi apropie de structura mea spirituală“. Acesta e și sensul în care trebuie înțeleasă afirmația d-lui Nae Ionescu că nu „înțelege“ pe Spinoza.

Dacă acest lucru e exact, filosofarea asupra produselor filosofării lui Kant, sau oricărui altuia, sau e filosofare pură și simplă asupra problemelor puse întâmplător de Kant, sau nu e nimic. Interpretarea lui Kant, dacă e filosofie, nu e filosofia lui Kant, ci aceea a interpreților lui: Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer, Kuno Fischer, Riehl, Cohen, Natorp, Cassirer, Bauch, Rickert, Vaihinger, Liebert, Heidegger, Brucăr. Fiecare trage de terminologia lui Kant ca de o pătură cu care își ascunde propriile lui picioare, închipuindu-și că umblă pe picioarele lui Kant... Lucrurile stând astfel, nimeni nu-și poate face o părere exactă despre folosul gândirii lui Kant, decât în măsura în care se răfuieste direct cu el.

De aci, preferința absolută a textului asupra comentariului, pentru fructificarea prin gând a unei filosofii determinate. Ea nu exclude comentariul, cum își închipuie d-l Brucăr, ci numai îl ia drept ceea ce este, semn al altei filosofii decât cea comentată.

Din acest punct de vedere nici un comentariu nu înlocuiește, pentru gând, contactul direct cu textul. Poate tocmai pentru că îl înlocuiește.

Și tot de aci și rolul contingent, pedagogic, extrinsec al lecturilor pentru filosofi. În acest sens, orice text nu e decât un pretext.

Asta pretinde, cu drept cuvânt, d-l Nae Ionescu.

2. A doua obiecție neîntemeiată a d-lui Brucăr stă în încercarea de a desolidariza etica lui Kant de antropologia acestuia, reproșând d-lui Nae Ionescu că introduce un punct de vedere material, empiric, impropriu în judecarea poziției etice a gânditorului german, atunci când pune în relief caracterul omenesc al acestei etici. Aci d-l Brucăr se contrazice. Nu mai departe decât în comentariul² *Eticii kantiene* a lui Liebert, din cartea sa *Filosofi și sisteme*, d-sa îmbrățișase replica acestuia împotriva acuzației de formalism rostită cândva de Scheler contra eticii lui Kant. Liebert insistă, cu drept cuvânt, asupra caracterului material și irațional al celei de a treia formulări a imperativului categoric: „Iucrează astfel, încât să folosești omenirea atât prin persoana ta, cât și prin persoana altuia, ca un scop, niciodată ca un mijloc”³. Iată ce ne spunea, în această privință, d-l Brucăr în cartea sa:

„Liebert arată că [...] a treia (formă a imperativului categoric, n. a.) dezmente că etica lui Kant ar fi pur formalistă (contrar deci părerii lui Max Scheler) și raționalistă, ci dovedește dimpotrivă că ea are conținut, fiindcă forma aceasta exprimă cea mai înaltă idee și scopul cel mai înalt ce poate fi dat faptei. Ideea de umanitate pe care această a treia formă o exprimă nu este formă simplă, fiindcă, spune A. Liebert, în afară de forma logică a ideii sunt cuprinse în ea valorificări despre viață, «omenirea» având și semnificația de legătură, de comunitate între oameni...” (p. 178); și mai departe:

„omul este în etica sa un scop în sine” (p. 179);

sau:

„nimeni nu poate nega de aceea acum caracterul umanist al idealismului moral kantian. Ca și umanismul, spune A. Liebert, etica lui Kant își îndreaptă atenția asupra omului.” (*ibidem*).

Chiar dacă admitem că această determinare materială a idealului etic kantian nu este eterogenă, ei e efectiv dedusă din forma moralității — cum cred cei ce vor să evite lui Kant încă un prilej de a se contrazice —, această determinare materială există, și, fără ea, morala kantiană rămâne formă fără conținut, simplă constatare intuitivă a faptului obligației.

Cu alte cuvinte, considerentele antropologice nu sunt juxtapuse, ci derivate direct din ideea moralității, așa cum e derivată și „împărăția (materială) a valorilor” din forma acestei moralități.

Ce altceva evidențiază critic d-l Nae Ionescu decât substituirea materială a omului, ca ideal etic, în locul lui Dumnezeu, și punerea acestuia la remorca filosofiei morale?

3. De asemeni discutabilă mi se pare demonstrația caracterului tragic al eticii lui Kant de către d-l Brucăr. Că filosofia kantiană opune radical existență și valoare, distingând ceea ce este de ceea ce trebuie să fie, nu încapă îndoială. Că această opoziție a filosofiei kantiene e ireductibilă, ne e totuși îngăduit să ne îndoim, dacă punem față în față argumentele domnului Brucăr în acest sens, din nota sa din „Revista de filosofie”, cu argumentele în sens contrar, cuprinde în încheierea critică a aceluiași studiu despre Liebert.

Teza lui Liebert e în totul analoagă celei susținute de d-l Brucăr în „Revista de filosofie”. Ea pune în relief caracterul tragic al filosofiei kantiene, prin faptul ireductibilității antinomiei dintre natură și moralitate. Iată cum rezumă această teză d-l Brucăr, în cartea sa:

„A. Liebert arată, în capitolele cele mai frumoase din *Kants Ethik*, că etica lui Kant accentuează în chip deosebit conflictul dintre înclinație (dorință) și datorie (*Neigung und Pflicht*), spre a demonstra că, pentru viața morală, conflictul este în definitiv un fenomen necesar, originar.

Acela care prețuiește unele hotărâri ale noastre, luate în afară de conflictul antinomic dintre datorie și dorință, acela dovedește că nu cunoaște nici valoarea dialectică, nici tragismul, nici valoarea pentru viață a eticii lui Kant, spune A. Liebert. De aceea, în morala lui Kant se înlătură orice încercare de a diminua sau armoniza dualismul fundamental al acestei morale” (p. 176-177); și mai departe:

„pentru Kant, legea morală rămâne mereu un *Sollen*. În natura omenească, sălășluiește infinitul străduinței atât de adânc, că omul nu poate să ajungă niciodată la liniște” (p. 177);

sau, în sfârșit:

„învățătura sa [...] despre: «Răul radical în natura omenească» este renunțarea sa la orice fel de armonism. Tragismul său este mai mult, este fundamental, și ca semnificație este altceva decât sinteza dintre optimism și pesimism” (p. 178).

D-l Brucăr nu e însă, în cartea sa, de aceeași părere. Expunându-și, și mai departe, în încheierea studiului despre Liebert, propriul său punct de vedere, d-sa critică pe acesta în chipul următor, valabil, implicit, și contra propriei sale teze de circumstanță din „Revista de filosofie”:

„[...] Filosofia lui A. Liebert [...] greșeste dacă crede că filosofia lui Kant nu-și pune problema unității și armoniei posibile a tuturor antinomiilor și a tuturor formelor de cultură.” (p. 180);

și mai departe:

„Unitatea și armonia nu sunt așadar excluse, în filosofia lui Kant (cum am mai văzut de altfel). Neokantianul H. Rickert a pus în lumină, astfel, același adevăr: «Există fundamental în filosofia lui Kant, spune H. Rickert, posibilitatea de a depăși

contradicțiile și de a înțelege ca pe o totalitate unitară viața omenească, cu toate că ea se afirmă diferit». Cartea sa *Kant als Philosoph der modernen Kultur* tinde tocmai s-o dovedească. (p. 18—181.)

Care dintre cele două sisteme potrivnice de interpretare este cel exact? Probabil amândouă, sau nici unul, întrucât nelămurirea pare a fi cuprinsă chiar în gândirea kantiană. Kant însuși pare a oscila când spre tipul etic armonist, de care vorbește Liebert, când înspre cel dialectic. Îmbrățișând, după împrejurări, când una, când alta din cele două interpretări, gândirea d-lui Brucăr combate propria-i argumentare. Să fie acest fel de a argumenta semnul unei voințe de a critica cu orice preț, sau una din libertățile pe care le îngăduie „filosofia filosofiei”? Căci, în definitiv, ce vrea să spună d-l Nae Ionescu denunțând caracterul netragic al filosofiei kantiene, decât că acest Immanuel Kant și-a putut găsi un echilibru sufleteșc în rigoarea arbitrară a obiceiurilor, cu toată nesiguranța în care a lăsat să plutească posibilitatea efectivă de împăcare a celor două certitudini potrivnice ale sale: „cerul cu stelele” și „legea morală”⁴, Newton cu Jean-Jacques Rousseau, „răul radical” cu „valoarea universală a bunei voințe”.

4. Tot așa de curioasă e și critica d-lui Brucăr împotriva înțelesului naeionescian al primatului rațiunii practice, pe motiv că „primat” nu ar implica la Kant „ierarhie”, ci numai „posibilitate de derivare logică”. Totuși, în același studiu al d-lui Brucăr despre Liebert, citim:

„[...] în filosofia kantiană, deși rațiunea pură e autonomă față de rațiunea practică, totuși teoria este subordonată practicei, al cărei primat Kant îl afirmă.” (p. 180).

Dacă „primat” înseamnă la Kant exclusiv „putința de derivare logică”, cum mai e rațiunea pură autonomă față de cea practică? Iar dacă „primat” nu implică „ierarhie”, cum mai poate fi vorba de „subordonare”? Deci, sau d-l Brucăr are dreptate interpretând strict pe Kant, contra d-lui Nae Ionescu, dar atunci se contrazice pe sine, sau d-l Brucăr, consecvent, lărgeste interpretarea lui Kant, dar atunci critica lui contra d-lui Nae Ionescu nu mai înseamnă altceva decât... nod în papură!

5. În sfârșit, tot atât de puțină dreptate are d-l Brucăr când contestă teza d-lui Nae Ionescu după care filosofia lui Kant, privită în istoria culturii omenești, nu reprezintă un început, ci un sfârșit de perioadă. D-sa îi opune vechea teză a copernicanismului kantian, cal de bătaie al tuturor examenelor de licență în filosofie.

Demonstrația falsității acestui copernicanism, după care Kant ar fi revoluționat filosofia atunci preocupată mai ales de fizică — situând, ca și Socrate, activitatea cunoscătoare și creatoare a subiectului în centrul preocupărilor ei ulterioare —, e fără îndoială unul din punctele de vedere cele mai originale și mai matur lămurite în nenumăratele lecții consacrate de Nae Ionescu în cursul ultimilor zece ani răfuirii filosofiei kantiene.

Care dintre elevii lui nu-și amintește de lecțiile în care acesta dovedea că alunecarea spre subiect și preocuparea precumpănitoare de cunoaștere datează, în filosofia modernă, de la Descartes, care cel dintâi încercase să deducă lumea din intuiția imediată a cului identificat cu ființa gânditoare. Sau de lecțiile în care dovedea continuitatea acestor preocupări în toată filosofia modernă prekantiană, prin apariția numeroaselor „încercări” și „noi încercări” asupra intelectului uman⁵. Față de acestea, Kant, departe de a fi un inovator, apărea ca un moștenitor întârziat, zdrobit sub povara unor tradiții divergente, pe care încercase în zadar să le însumeze: Descartes și Locke, Leibniz și Hume, Wolff și Shaftesbury, Rousseau și Knutzen. Iar „cele trei critici” kantiene, departe de a fi punctele de plecare ale unor desfășurări viitoare filosofice, care nu le vor împrumuta decât limbajul, apăreau mai curând ca o a doua „sumă antropologică” a unui tip de spiritualitate omenească, izvorât din Renaștere și deja însumat, o primă oară, în *Enciclopedia* secolului al XVIII-lea.

Voiam tocmai să regretăm că întârzierea publicării acestor idei, emise întâia oară de d-l Nae Ionescu prin 1923, le-a răpit oarecum noutatea relativă, astăzi, când, prin răspândirea judecăților analoage ale unor Gilson, Maritain sau Berdiaev, ele au ajuns aproape locuri comune pentru o bună parte din cei ce gândesc la aceste lucruri. Obiecțiile d-lui Brucăr vădese totuși utilitatea publicării lor.

Această noutate nu e, de fapt, decât o noutate relativă. Relativă față de teza copernicanistă. În fapt, rădăcina acestei interpretări a situației istorice a filosofiei kantiene ar putea fi căutată mai sus, în lecțiile profesate de Emile Boutroux asupra lui Kant la Sorbona, în anii 1896-1897, reproduse în „Revue des cours et des conférences” din⁶ 1894-1896 și 1900-1901, dar publicate în volum abia în 1926, sub îngrijirea lui E. Gilson⁷. (Data cursului e de reținut întrucât coincide cu reorientarea metafizicei apusene în sensul vitalist; publicarea ei în volum n-a întârziat însă numai cu o decadă, ci cu o generație; în acest interval s-au răspândit, fără îndoială, presuposițiile care au reactualizat interpretarea gânditorului francez.)

Cercetând interesul istoric al problemei kantiene, Boutroux scria:

„Descartes concepu această problemă: să gândească realul, adică să dobândească o știință care să aibă caracterul de universalitate și de necesitate la care visau cei vechi, pentru știința perfectă și care, satisfăcând astfel complet rațiunea să poarte asupra realității vizibile, fenomenale, sensibile.

Această sarcină a fost întreprinsă în două direcții diferite de școala lui Descartes și de școala lui Bacon...” (p. 10);

și mai departe:

„Sistemul lui Kant ne apare astfel ca o concluzie a marii drame filosofice care se petrece între raționalism și empirismul veacurilor XVII și XVIII.” (p. 11.)

E drept că, mai încolo, Boutroux adaugă:

„Interesul istoric al operei lui Kant consistă, în al doilea rând, în faptul că a dat un punct de plecare speculațiilor filosofiei germane. Problema care o domină este explicația și stabilirea posibilității unei științe apriorice a naturii.” (p. 11.)

Arătând însă că: